Master Negative #

91-80017-5

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

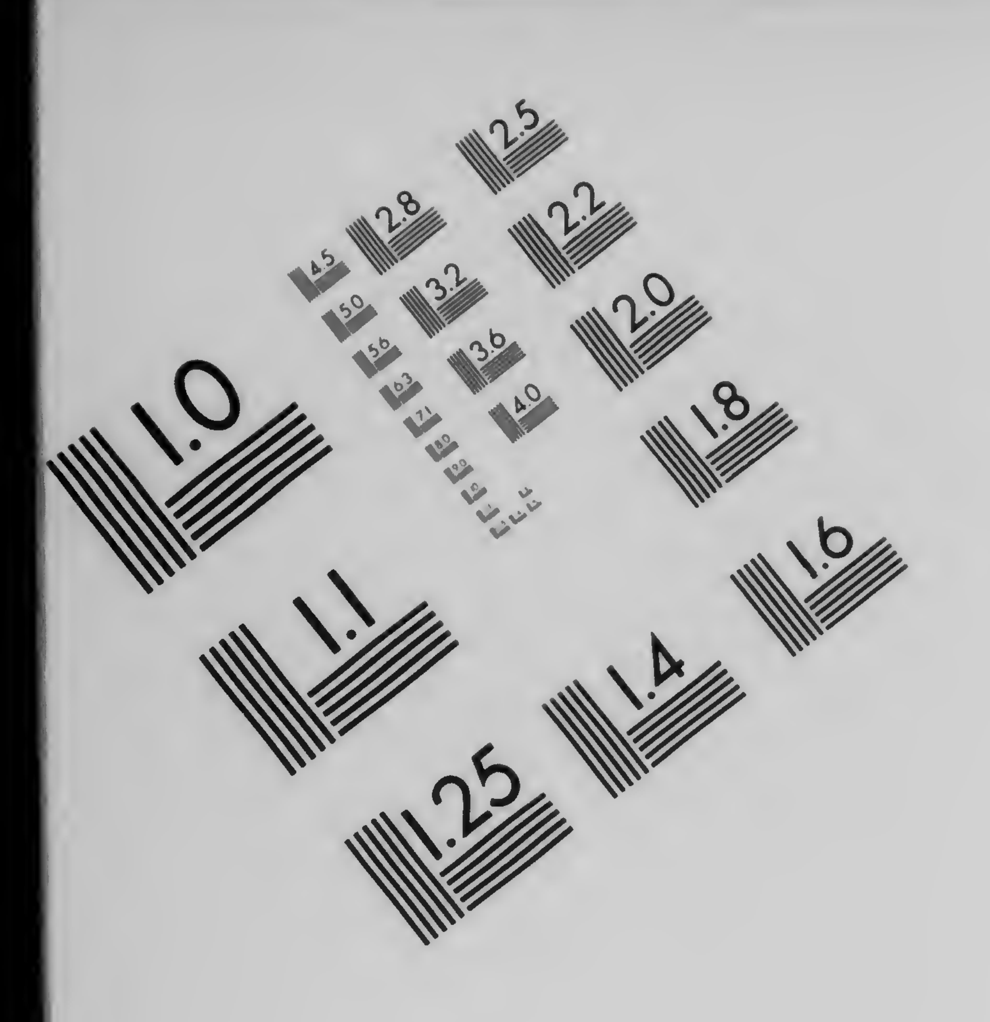
Segond, Joseph, 1872-
L'intuition bergsonienne. Paris, Alcan, 1913.
viii, 156, ⌞2⌟ p. 18½cm.

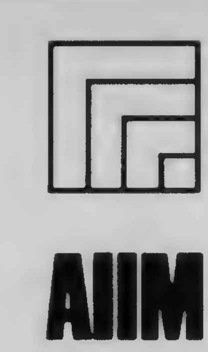
Bibliography p. ⌞v⌟-viii.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 4-17-91 INITIALS ER
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



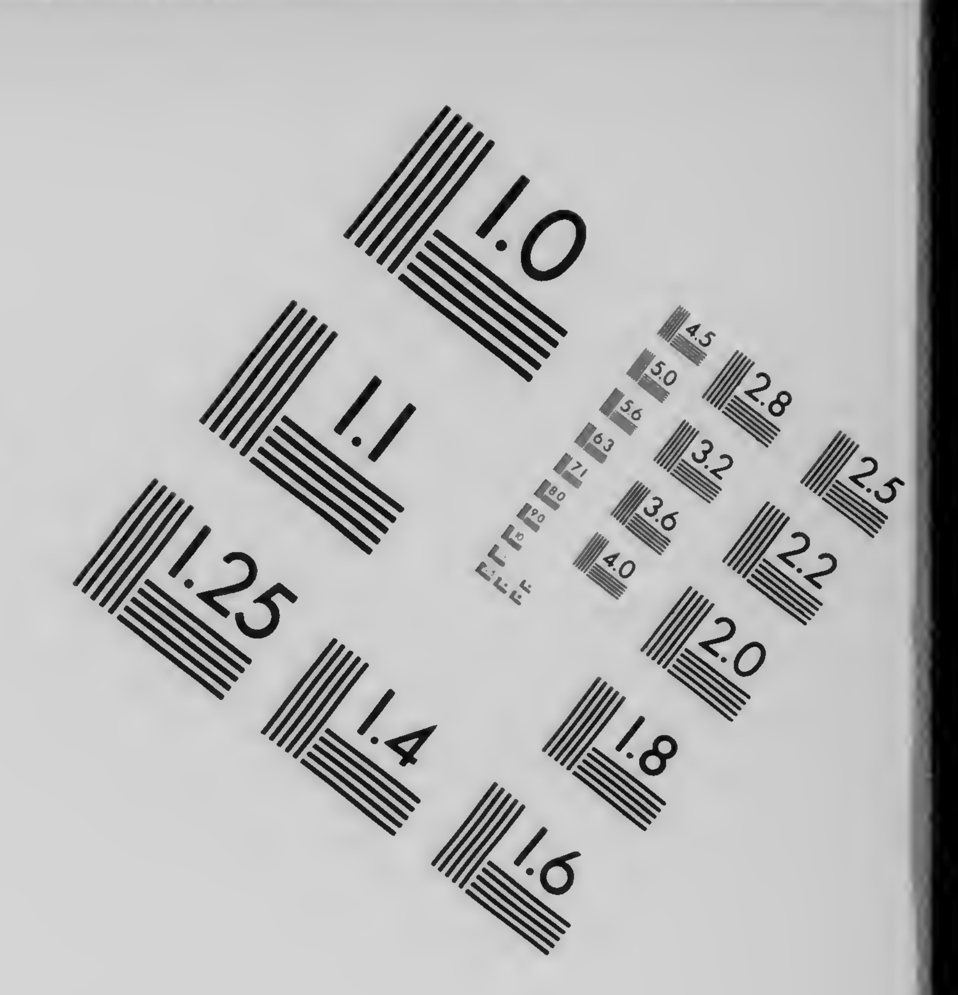


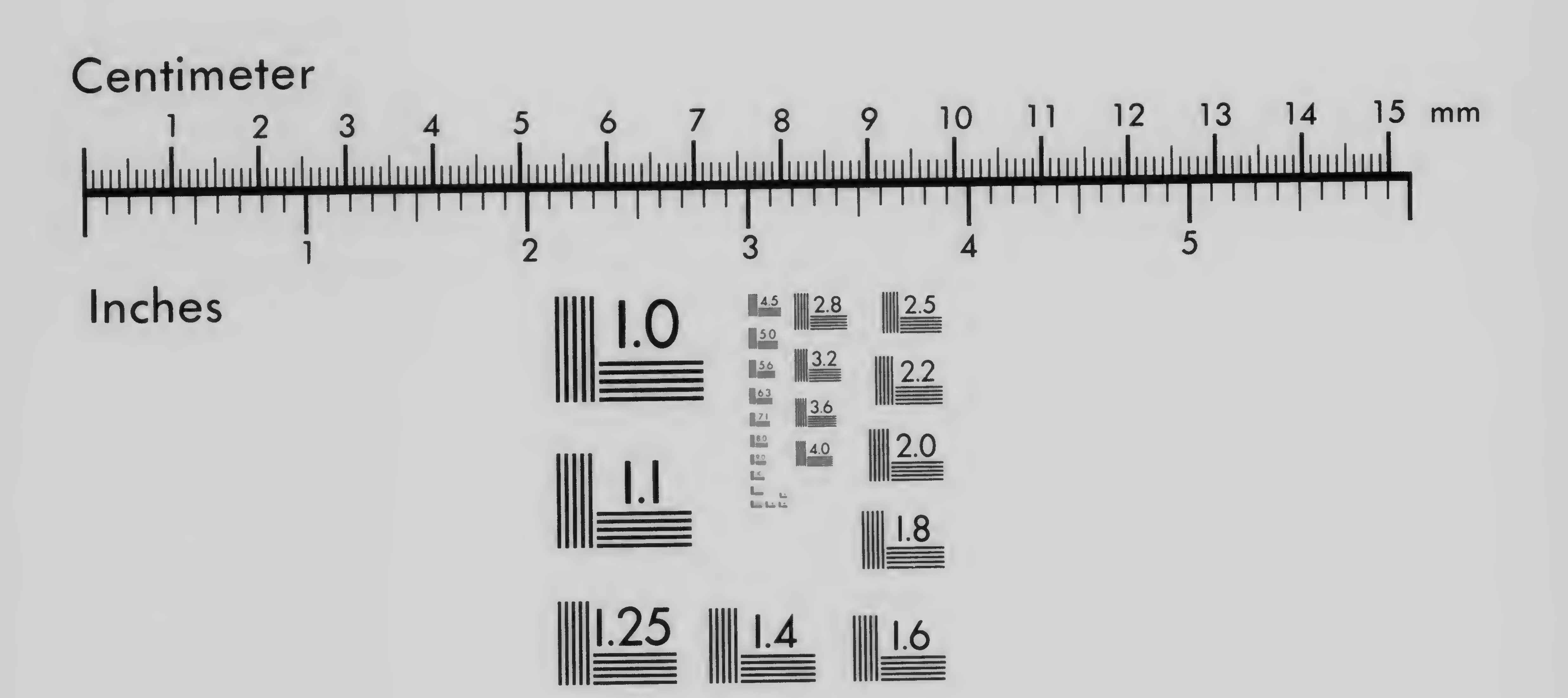
AIIM

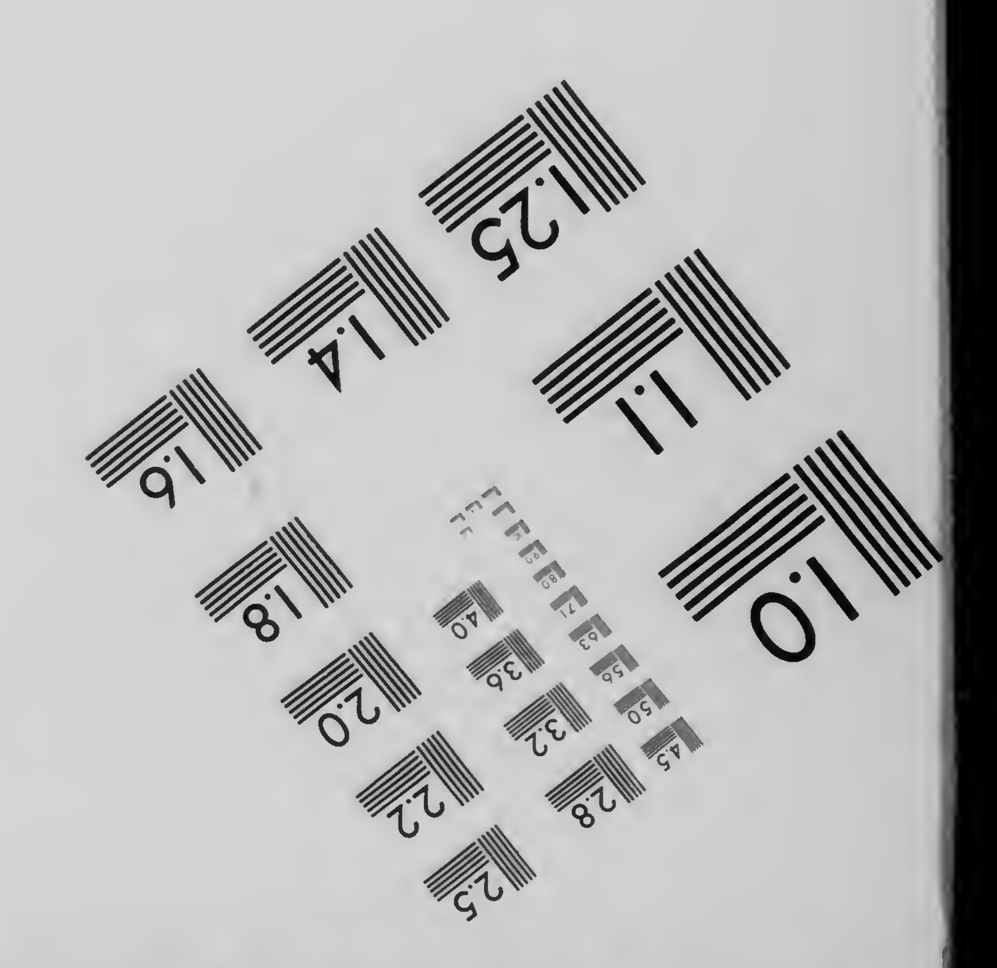
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

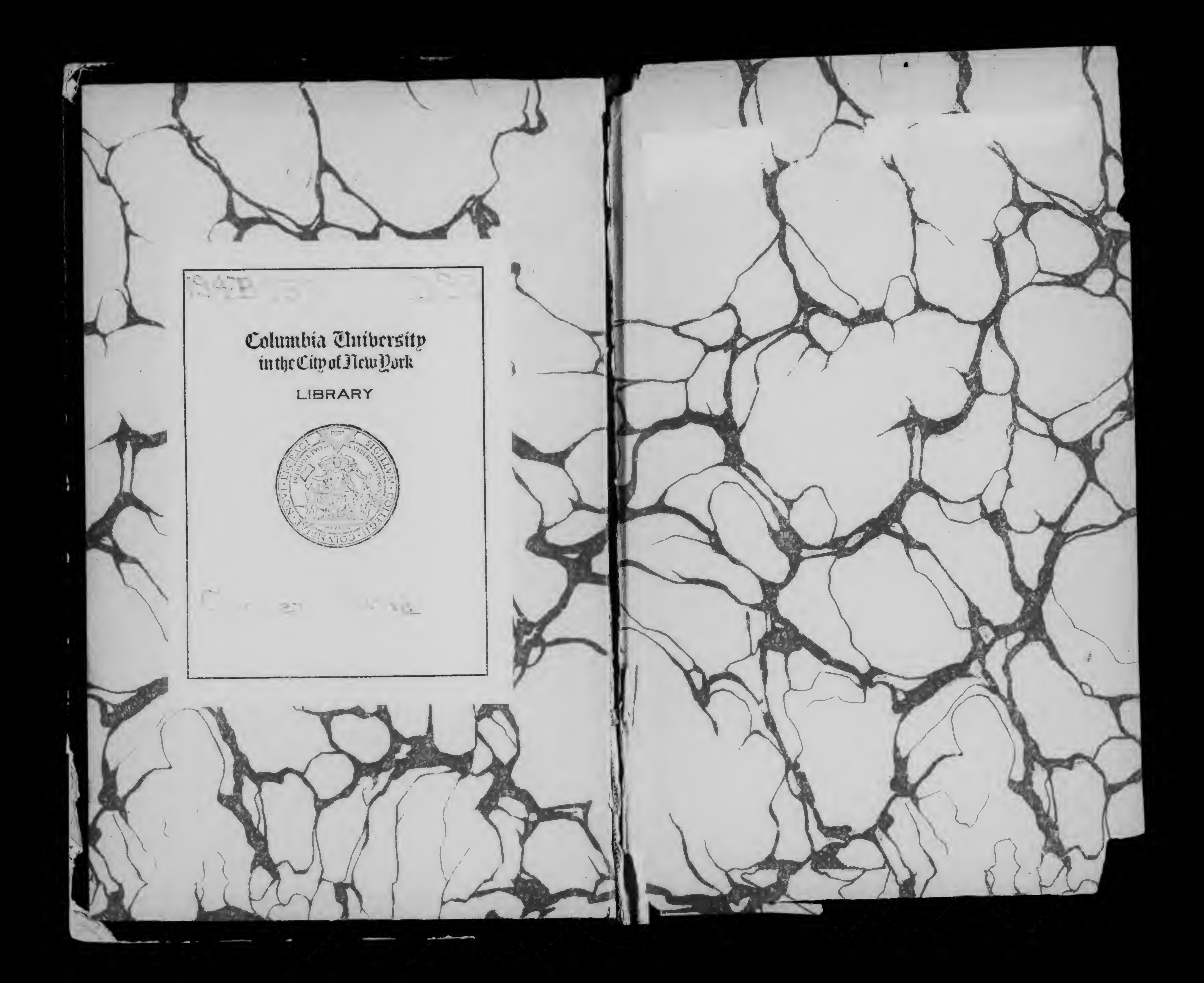
301/587-8202










Columbia University
in the City of New York
LIBRARY

L'INTUITION BERGSONIENNE

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

DU MÊME AUTEUR

Cournot et la psychologie vitaliste. 1 vol. in-16 de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. . . . . . 2 fr. 50

La Prière. *Essai de psychologie religieuse.* 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. . . . . . 7 fr. 50

ŒUVRES DE M. HENRI BERGSON

DE L'INSTITUT, PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

L'évolution créatrice. 11e édition. Un volume in-8. 7 fr. 50

Matière et mémoire. *Essai sur la relation du corps à l'esprit.* 9e édition. Un volume in-8. . . . . 5 fr. »

Essai sur les données immédiates de la conscience. 10e édition. Un volume in-8. . . . . 3 fr. 75

Le Rire. *Essai sur la signification du comique.* 8e édition. Un volume in-16. . . . . 2 fr. 50

L'INTUITION BERGSONIENNE

PAR

J. SEGOND
Docteur ès lettres.

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
—
1913

BIBLIOGRAPHIE

I

Œuvres de M. Bergson utilisées dans cette étude.

Essai sur les données immédiates de la conscience (F. Alcan, 1889).

Le bon sens et les études classiques, discours prononcé à la distribution des prix du Concours général, le 30 juillet 1895.

Matière et Mémoire, essai sur la relation du corps à l'esprit (F. Alcan, 1896).

Le Rire, essai sur la signification du comique (F. Alcan, 1900).

Le parallélisme psycho-physique et la Métaphysique positive (*Bulletin de la société française de philosophie*, juin 1901).

L'effort intellectuel (*Revue philosophique*, janvier 1902).

Le Rêve (*Revue scientifique*, 8 juin 1902).

Introduction à la Métaphysique (*Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1903).

Notice sur la vie et les œuvres de M. Félix Ravaisson-Mollien (Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques, 1904).

Le paralogisme psycho-physiologique (*Revue de Métaphysique et de Morale*, novembre 1904).

L'évolution créatrice (F. Alcan, 1907).
L'évolution créatrice (Réponse à M. Le Dantec, *Revue du Mois*, 10 septembre 1907).
Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance (*Revue philosophique*, décembre 1908).
Réponse à M. W. B. Pitkin (à propos de l'étude : *James and Bergson. Journal of philosophy, psychology and scientific methods*, 7 juillet 1910).
Vérité et Réalité (Introduction à la traduction française du *Pragmatisme* de W. James, publiée d'abord sous ce titre dans le *Journal des Débats*, 25 avril 1911).
La perception du changement, conférences faites à l'Université d'Oxford les 26 et 27 mai 1911.
Life and Consciousness (*Hibbert Journal*, octobre 1911).
L'intuition philosophique (*Revue de Métaphysique et de Morale*, novembre 1911).
L'âme et le corps (Conférence faite, sous les auspices de *Foi et Vie*, le 4 mai 1912 ; compte rendu du Dr P.-E.M., dans le *Temps* du 5 mai).

II

Aimel (Georges), Une heure chez Henri Bergson : l'art et la philosophie (*Paris-Journal*, 11 décembre 1910).
Berth, Marchands, Intellectuels et Politiciens (*Mouvement socialiste*, 1907).
Blondel (Maurice), L'action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique (Alcan, 1893).
— Le point de départ de la recherche philosophique (*Annales de philosophie chrétienne*, janvier et juin 1906).
Borell (Philippe), Une philosophie de l'action (*Annales de philosophie chrétienne*, avril 1910).

Boutroux (Emile), *Science et religion dans la philosophie contemporaine* (1908).
— *William James* (1911).
Brunschwicg (Léon), *Introduction à la vie de l'esprit* (F. Alcan, 1900).
Bulletin de la société française de philosophie, janvier 1908 (Enquête sur l'enseignement de la philosophie).
Fouillée (Alfred), *La Liberté et le Déterminisme* (F. Alcan).
— *L'évolutionnisme des idées-forces* (F. Alcan, 1890).
— *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes* (F. Alcan, 1911).
James (William), *Principles of Psychology* (1890).
— *The will to believe* (1909).
— *L'expérience religieuse*, traduction Abauzit (F. Alcan, 1906).
— *Pragmatism, a new name for some old ways of thinking* (1910).
— *Philosophie de l'expérience*, traduction Le Brun et Paris (1910).
Lachelier (Jules), *Psychologie et Métaphysique* (F. Alcan, 1896).
Le Dantec, *Les limites du connaissable* (F. Alcan, 1908).
— *L'individualité et l'erreur individualiste* (F. Alcan, 1911).
— *Contre la Métaphysique* (F. Alcan, 1912).
Leibnitz, *Monadologie*.
Levi (A.) *L'indeterminismo nella filosofia francese*.
Nietzsche (Frédéric), *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction Henri Albert (1907).
Ostwald (Wilhelm), *Grundriss der Naturphilosophie* (1908).
Pradines (Maurice), *Principes de toute philosophie de l'action* (F. Alcan, 1909).
Ravaisson (Félix), *Rapport sur la philosophie en France au* XIXe *siècle* (1868).
Spir (African), *Gesammelte Werke* (1908).

WEBER (Jean), Une étude réaliste de l'acte et ses conséquences (*Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre 1894).
WILBOIS (J.) L'esprit positif (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1901-1902).
— *Devoir et Durée* (F. Alcan, 1912).

L'INTUITION BERGSONIENNE

CHAPITRE PREMIER

LES ANTITHÈSES DU BERGSONISME

I

Pour qui néglige les développements inévitables et les retouches indéfinies d'une pensée originale, afin de se placer au centre même de la vision féconde, cette pensée apparaît comme simple en son principe même de fécondité indéfinie [1], ainsi qu'apparaît simple, au principe de sa riche diversité expressive, l'acte de la vision [2]. Mais l'expression de la pensée, comme celle de la vision, est précisément diverse ; et celui qui lira l'œuvre du philosophe créateur, en la série de ses réalisations successives, n'apercevra pas toujours, en cette initiation multiple, l'unité de l'inspiration fluide et latente. Cette fluidité progressive,

1. L'intuition philosophique (*Revue de métaphysique et de morale*, 1911).
2. Cf. *Évolution créatrice*, ch. I, p. 95-105.

qui devrait le porter sans fin en l'imprégnant de sa vertu, se déterminera trop souvent pour lui en solidité partielle et adverse, gênant par là même le progrès de l'initiation poursuivie, et brisant l'effort de l'initié au choc imprévu des contradictions surgissantes et des dures antithèses. Et ce n'est pas seulement, dès lors, à la multiplicité des œuvres que le temps sérié, c'est encore, dans une même œuvre, à la réfraction diverse et inégale de l'élan inspirateur, qu'il faudra sans doute rapporter, avec le sentiment des oppositions déroutantes, l'inquiétude croissante chez le disciple à l'égard de la simplicité et de la fécondité de l'inspiration.

L'originalité du bergsonisme, la simplicité de l'élan qui l'inspire, la fécondité de l'œuvre qui l'exprime, la diversité des points de vue qui le représentent, la fluidité courante et doucement entraînante de ce flux de pensée créatrice, rien de tout cela ne peut se dérober à l'adepte de la doctrine, rien de tout cela ne saurait fuir le regard du curieux qui la guette. Mais, si l'adepte ou le curieux, lisant avec scrupule l'œuvre entière du maître, se reportant aux expressions ou les plus anciennes ou les plus fugitives de sa pensée, ne négligeant pas plus que les déterminations expresses du livre ou de l'article les indications fluentes de la discussion instituée ou de l'*interwiew* occasionnelle, compare soigneusement ces multiples *rendus*, peut-être l'inquiétude et le sentiment qu'éveille, ainsi que nous le disions plus haut, toute doctrine scrutée de la sorte s'éveilleront

alors chez lui. Et il pourra lui sembler alors que la pensée bergsonienne, au lieu de suivre naturellement le cours tranquille d'une évolution progressive, s'est développée, d'une œuvre à l'autre, par une série de crises troublantes, rompant ainsi la simplicité de l'élan inspirateur et se traduisant de façon successive par des expressions contradictoires. Il pourra lui sembler aussi que chacune de ces expressions, grâce précisément à la fluidité du courant initial, parce qu'elle retient, à la manière d'une mémoire indéfectible et toujours prête à transparaître dans la pensée présente, ce qu'il y eut de divers dans les pensées antérieures, constitue, dans ce courant fluide, quelques-unes de ces solidifications partielles où se heurte, brisée diversement par la diversité des pensées qui survivent et s'opposent et par celle des pensées qui se forment, la confiance docile de l'initié.

Que ce soit donc à travers la série des *essais*, par où la philosophie bergsonienne s'efforce de mettre en valeur la vision initiale de la durée vivante; que ce soit en chacune de ces tentatives et à chacun de ces moments, où cette même philosophie s'efforce de dilater et les concepts particuliers et les esprits individuels pour réaliser graduellement, par la fusion intérieure et originelle des particularités et des divergences, l'unité de la vision spéculative et pratique; le lecteur attentif de l'œuvre bergsonienne, au cours même de cette réalisation vitale et synthétique, ne croira-t-il pas retrouver ou trouver,

ou subsistantes ou naissantes et même accentuées, les divergences et les oppositions et les contradictions dont cet effort vital nous devait affranchir ? Faut-il donc estimer, ou bien que la philosophie bergsonienne est constituée, en effet, par des *moments* successifs, et que le moment ultérieur détruit et surmonte dialectiquement celui qui le précéda ? ou bien que les moments qui se succèdent de la sorte se succèdent, en fait, sans être intérieurement liés entre eux et comme pénétrés l'un par l'autre ? ou bien, enfin, si l'on néglige ces différences qu'institue la durée, que cette philosophie, prise en bloc et non dans son évolution, est faite secrètement, en dépit de son désir avoué d'unité foncière, d'oppositions et de contradictions antithétiques, amenées au jour par le vain effort de dilatation que tente docilement et curieusement le disciple ? De ces possibilités diverses, dont chacune, en son mode, est hostile, périlleusement, à la qualité de la doctrine et à l'ingénuité de l'aspiration, la dernière est, semble-t-il, la plus redoutable, puisqu'elle contient en soi les deux autres : retenant et les oppositions violentes qui détruiraient la continuité de l'œuvre, et les nouveautés imprévues qui de cette continuité feraient simplement abstraction grâce à l'ignorance par l'effort actuel de l'effort passé, elle aggraverait et cette ignorance et cette négation par le souci même qu'elle implique de nier les oppositions en remontant à leur origine et de restituer à l'imprévu sa place dans le courant par

le caractère substantiel qu'elle attribue à la fluidité de l'inspiration initiale. Le dernier, par sa date, des *essais* bergsoniens ressemblera toujours à cette mémoire, affranchie de toute matérialité, qui maintiendrait actuellement le passé intégral et qui relierait par là même l'un à l'autre les souvenirs les plus distants et assimilerait l'un à l'autre les souvenirs les plus différents. Cette liaison et cette assimilation sont-elles données par la survivance, en sa réalité, du passé intégral lui-même ? sont-elles fabriquées par l'effort synthétique d'une mémoire qui se dilate ? Bref, pour déterminer avec scrupule la qualité de l'œuvre bergsonienne, nous devrons accepter, comme un postulat, l'unité de développement de la pensée bergsonienne, et chercher si la fusion originelle, ainsi réalisée d'ensemble, ne laisse pas transparaître une série d'antithèses irréductibles[1].

1. Nous ne voudrions pas que les expressions dubitatives, dont nous faisons constamment usage dans cette indication préliminaire, donnassent le change au lecteur sur notre impression personnelle à l'égard de l'œuvre de M. Bergson. Si nous présentons ici comme un *postulat* la croyance à l'unité de développement de cette œuvre, cette démarche a seulement à nos yeux la valeur d'une précaution méthodologique. Nous estimons que, de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* aux conférences de Bologne, d'Oxford et de Birmingham sur l'*intuition philosophique*, la *perception du changement* et les rapports entre *la vie et la conscience*, l'évolution, non point rectiligne, mais sinueuse et vivante, du bergsonisme s'est poursuivie en effet sans contradictions internes et sans oubli des moments traversés et de l'élan inspirateur. Et si, du troisième point de vue qui apparaît comme le plus large, nous présentons comme possible cette condition essentiellement antithétique du système, cette possibilité est évidemment selon nous hypothétique et métho-

A supposer que ces antithèses existent, en effet, immanentes à la doctrine, et que l'unité foncière de celle-ci doive être par là même envisagée comme factice, puisque le désir de cette fusion des divergences, désir désormais inefficace, animait l'effort original du philosophe créateur, les divergences nullement réduites sembleront peut-être l'effet, au sein de la doctrine personnelle, des doctrines étrangères. Et l'on sera conduit, par la négation supposée de l'originale synthèse, à la négation subordonnée et vraisemblable de l'originalité des points de vue qui demeureront contradictoires en leur diversité. Par là s'affirme davantage l'importance de cette enquête, en ce qui regarde décidément la *qualité* du bergsonisme. Si l'hypothèse de l'irréductibilité des oppositions latentes devait enfin être tenue pour vraie, la prétention risquerait dès lors d'être admissible de ceux qui refusent à la philosophie bergsonienne l'ingénuité irréductible que lui prêtent ses admirateurs. Et l'on serait amené peut-être à ajouter foi aux démonstrations des adversaires du bergsonisme, qui dénoncent en lui, comme informatrices de sa *nouveauté*, les influences diverses du romantisme allemand et du pragmatisme anglo-saxon. D'une discussion qui portait sur les contradictions internes du système devra donc se

dologique encore, puisque, impliquant les deux autres que nous rejetons pour notre part, elle se trouve en fait exclue pour nous par l'exclusion des deux autres. Le but de notre essai est précisément de montrer dans l'*intuition bergsonienne* la conciliation effective des antithèses apparentes.

dégager une conclusion relative à l'originalité des éléments du système[1].

Il est, d'ailleurs, inévitable, si les antithèses foncières auxquelles notre enquête s'attachera sont en effet réelles et irréductibles, que l'effort synthétique, par lequel la pensée bergsonienne se propose de les résoudre, aboutisse du moins à les présenter selon une perspective favorable, en sa mesure, à cet effort de réduction. A supposer, comme nous le faisons ici, que les contradictions inhérentes au système mettent obstacle à la constitution irréprochable du système, et que nul des termes antithétiques ne soit décidément éliminable, le philosophe qui veut abolir la contradiction, ne pouvant l'abolir en fait et dans l'ensemble, l'abolira tout au moins partiellement et selon l'apparence. Donc les deux termes contradictoires de chacune des antithèses ne seront pas envisagés par lui avec une égale faveur et ne trouveront pas dans le système une place équivalente. L'accent favorable devra être mis à chaque

1. Ici également nous tenons, pour éviter un malentendu, à insister sur le caractère *hypothétique* des négations logiquement enchaînées. De ce que nous déclarions, dans la note précédente, au sujet de l'unité de développement de la doctrine et de la cohérence interne du système, il résulte déjà, vu la subordination des critiques ci-dessus formulées, que nous admettons également l'originalité des éléments du bergsonisme constitués en leur synthèse. Nous estimons donc que « l'ingénuité irréductible » de cette philosophie ne lui est pas seulement « prêtée » par ses admirateurs. Et, pour ce qui est du rapport entre le bergsonisme et les doctrines desquelles on le rapproche, nous comptons lui consacrer notre cinquième chapitre.

fois sur l'un d'eux ; et il arrivera sans doute que la définition de la doctrine, telle qu'elle apparaît du point de vue de l'opinion habituelle, s'obtienne précisément par cette accentuation mise de la sorte sur le terme favorisé[1].

Que le bergsonisme, dans la série des essais qui l'expriment, mette ainsi l'accent de façon évidente sur une série de termes relevant d'une série d'antithèses, cela est sensible dès l'*Essai* initial *sur les données immédiates de la conscience*. Et l'évidence de l'usage d'une telle méthode ne semble-t-elle pas l'indice du bien fondé de notre hypothèse sur l'inhérence au système des antithèses irréductibles ? Il nous resterait donc, pour développer cette preuve, à développer de façon régulière, en la série des antithèses, celle des termes préférés.

II

La première antithèse que l'on aperçoive dans

1. A supposer — ce que nous n'admettons pas, puisque c'est à nos yeux l'office de l'*intuition bergsonienne* de réduire les antithèses elles-mêmes — que cette détermination d'une perspective réponde à l'inspiration de la doctrine, on devrait distinguer l'attitude de M. Bergson à l'égard des termes opposés des antinomies, tout ensemble de celle de Kant, qui admet et rejette les deux termes solidairement, et de celle de Renouvier, qui admet l'un des termes et rejette l'autre radicalement. Par ailleurs, cette interprétation du bergsonisme serait favorable à la prétention de ses adversaires, qui font de cette philosophie de l'intuition une dialectique des concepts.

l'éclosion du système, la plus générale aussi et celle, peut-on dire, qui est de toutes les autres la réelle génératrice, se formule par l'opposition entre la qualité et la quantité[1]. Et des deux termes opposés de la sorte dès le principe, c'est au premier que va la préférence, si c'est bien par la *qualité* que se définit dès le principe « la vie intérieure en son originalité fuyante[2] ». — Mais la vision de cette vie intérieure qualitative la montre comme déroulement de la durée pure, et, dégageant cette *durée* vivante de l'espace homogène, nous engage, en cette antithèse nouvelle, à mettre l'accent à nouveau sur le premier des deux termes qu'elle oppose[3]. — Or qu'à l'autre de ces termes paraisse maintenant s'attacher la pensée en étudiant l'acte de la perception, c'est la matière qu'elle déterminera ainsi, mais pour lui opposer alors, dès l'acte de discernement par quoi se définit la perception consciente, un nouveau terme antithétique, la vie, principe de sélection des images spatiales et d'action sur la matière[4] ; et des deux termes qu'elle oppose cette fois, c'est bien à la *vie* qu'ira cette fois la préférence, si c'est par la vie et par l'élan vital que s'explique la montée de l'existence et par la ma-

1. Voir l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. — Cf., à ce sujet, les remarques de M. Élie Halévy (*Bulletin de la Société française de philosophie*, juin 1901, p. 60-61).

2. *Matière et mémoire*, p. III. — Cf. *Essai...*, en particulier le chap. II.

3. *Essai...*, même référence.

4. *Matière et Mémoire*, chap. I.

tière la résistance à cet élan[1]. — Que par la perception consciente se réalise le choix et l'action différée, et que la richesse de cette action consciente soit assurée par la collaboration de la mémoire, mais que le fonctionnement de cette conscience et l'entrée en jeu de cette mémoire soient conditionnés par le rôle du corps vivant et le mécanisme sensori-moteur, une telle complexité dans les rapports entre la vie et la matière se traduira par une quatrième antithèse dont les termes opposés seront le corps, en sa spatialité, et l'esprit que la mémoire pure définira ; et, puisque c'est de l'*esprit* que procède la sélection intelligente et que l'esprit déborde le corps, c'est sur le terme qualitatif de cette autre antithèse que l'accent sera placé[2]. — Or de tout cela résulte une cinquième opposition, si la matière et le corps lui-même (en tant que spatial) ont dans la nécessité leur expression inévitable, tandis que la durée pure en laquelle consistent et la vie et la mémoire spirituelle se réalise en contingence et en liberté ; et de tout cela résulte également le privilège de la *liberté* à l'égard du terme qu'on lui oppose[3]. — Mais si la durée pure, élan vital et vie spirituelle, est ainsi inventive et créatrice, il y a lieu de rapprocher cet élan créa-

1. *Évolution créatrice*, en particulier le chap. III.
2. *Matière et mémoire*, en particulier chap. II et III. — Cf. aussi : Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive (*Bulletin de la Société française de philosophie*, juin 1901).
3. *Essai...*, en particulier chap. III, — *Matière et Mémoire*, en particulier chap. IV. — *Evolution créatrice*, chap. I.

teur de formes de la création artistique, et d'opposer dès lors celle-ci aux déterminations identiques et nécessaires de la science calquée sur l'espace et modelée sur la matière ; et des termes opposés de cette sixième antithèse, c'est donc à l'*art*, créateur et vital, que le privilège appartiendra[1]. — Seules, d'ailleurs, les indéterminations de la vie sont propres à individualiser la matière[2], et c'est aux exigences de la vie sociale que la durée vivante est redevable de son apparence homogène et quantitative, laquelle transforme en détermination calculable et identique les inventions de la liberté créatrice[3] ; d'où une septième opposition entre l'individu et la société, et, dans cette opposition même, l'accentuation du terme individuel[4]. — Or la vie sociale, parente des identités scientifiques[5] plutôt que d'une vision esthétique originale[6], est solidaire de la cristallisation verbale de la conscience ; une huitième antithèse se formulera donc, par laquelle s'opposeront les « distinctions tranchées » du langage spatial aux compénétrations réciproques inhérentes à la pensée qui dure, et c'est à la *pensée* vivante et progressive que la préférence

1. *Évolution créatrice*, chap. II. — Cf. interview prise par le *Paris-Journal*, 11 déc. 1910.
2. *Évolution créatrice*, chap. I.
3. *Essai...*, chap. II.
4. *Essai...*, chap. II et III.
5. *Essai...*, chap. II. — Cf. *La perception du changement*, 1re conférence.
6. *Le rire*, chap. III.

sera donnée[1]. — De là une neuvième opposition sortira inévitablement : la pensée conceptuelle et verbale, toute spatiale et matérialisée, s'opposera, sous le nom d'intelligence, à la pensée intuitive, « qui se passe de concepts et de symboles », progresse dans la durée spirituelle, saisit en eux-mêmes le changement et la mobilité et, sympathisant de l'intérieur avec les êtres qui durent et deviennent, donne des coups de sonde dans l'absolu[2] ; d'où il suit que, de ces deux termes antithétiques, l'*intuition*, effort libre d'une pensée vivante et individuelle et de qualité artistique, sera bien le terme privilégié[3]. — Mais le sacrifice habituel de la pensée vivante à la pensée verbale est l'œuvre des besoins, si c'est bien aux exigences de la pratique que l'on doit rapporter les tendances géométrisantes et la spatialisation, et si la méconnaissance et la stabilisation intellectuelles du mobile et du changeant résultent bien aussi des commodités symboliques de l'action[4] ; d'ailleurs, entre la mémoire spirituelle qui rêve et n'oublie rien et « la matérialité » du corps agissant « qui, selon le mot de Ravaisson, met en nous l'oubli », un contraste s'affirme[5] : une dixième opposition se déclare, dès lors, impliquant les neuf précédentes entre l'action

1. *Essai...*, chap. II.
2. Introduction à la métaphysique (*Revue de métaphysique et de morale*, janv. 1903). — *La perception du changement.*
3. *Introduction à la métaphysique.* — *L'intuition philosophique.*
4. *Évolution créatrice*, chap. III et IV.
5. *Matière et mémoire*, chap. II.

qui immobilise scientifiquement la pensée, et la connaissance pure, qui saisit intuitivement, et comme esthétiquement, la réalité dans son devenir ; et que l'accent doive être mis sur la *connaissance pure*, cela résulte de la formulation même de cette série d'antithèses[1]. — D'où il suit enfin que ce système d'oppositions et de préférences devra s'achever par une opposition et une accentuation compréhensives et qui permettront de les formuler toutes d'un seul coup ; à la science, spatiale, matérialiste, déterminante, symbolique, instrument social d'action et qui « tourne autour des choses », s'opposera la métaphysique, connaissance intutitive et spirituelle de la vie, appréhension plus individuelle que sociale de la durée créatrice et libre, et qui, étrangère aux symboles, « s'installe dans les choses « ou plutôt dans le devenir absolu[2] ; toutes les accentuations qui précèdent aboutissent donc à celle de la *métaphysique* intuitive[3], et cette suprême antithèse n'est que la reprise, sur le plan général de la spéculation, de l'antithèse entre la science et l'art[4], de l'opposition primordiale entre la quantité et la qualité.

Ayant déterminé de la sorte la dialectique des an-

1. *Introduction à la métaphysique.* — *Évolution créatrice*, chap. IV.
2. *Introduction à la métaphysique.* — *Évolution créatrice*, chap. III.
3. *Introduction à la métaphysique.* — *L'intuition philosophique.*
4. *Évolution créatrice*, chap. II. — Cf. l'*interview* du *Paris-Journal* citée plus haut : « La philosophie, telle que je la conçois, se rapproche davantage de l'art que de la science..... La science ne

tithèses et des accentuations qui apparaît comme inhérente au bergsonisme, nous avons à reprendre chacun des moments de cette dialectique, afin de mettre en leur jour les crises immanentes à cette pensée, les contradictions qui surgissent en elle par l'effort même de son développement, l'élan inspirateur qui travaille génialement à surmonter les crises et à réduire les contradictions, les résistances qu'opposent à ce labeur de réduction les termes adverses. Ainsi aurons-nous, en vue de notre enquête, construit systématiquement la doctrine, et pourrons-nous enfin juger et de la valeur de la systématisation et de l'ingénuité du système[1].

donne du réel qu'un tableau incomplet ou plutôt fragmentaire ; elle ne le saisit qu'au moyen de symboles forcément artificiels. L'art et la philosophie se rejoignent, au contraire, dans l'intuition qui est leur base commune. Je dirai même : *La philosophie est un genre dont les différents arts sont les espèces.* »

1. Cette construction systématique de la doctrine, cette détermination de la *dialectique* bergsonienne, tout cet appareil semble peu en harmonie avec la « fluidité » de cette pensée intuitive plutôt que conceptuelle. Et c'est bien notre avis, en effet, qu'une telle *déduction*, si nous prétendions par elle reproduire et la physionomie fidèle et l'inspiration vivante du bergsonisme, et tuerait cette inspiration et trahirait cette physionomie. Aussi bien la construction essayée par nous, et que nous allons tenter encore de consolider dans les pages suivantes, n'a-t-elle à nos yeux que la valeur symbolique d'une *épreuve*. Nous voudrions éprouver le bergsonisme en lui substituant l'image quasi-conceptuelle que s'en forment ses adversaires, tout en assurant à ce portrait qui le défigure une apparente fidélité et à cette traduction conceptuelle qui le « dévitalise » une apparence de vitalité quasi-intuitive.

III

C'est bien l'opposition entre la *qualité* et la quantité qui est au principe de toutes les autres. Et n'est-ce point une vision de la conscience immédiate en son originale exclusion de toute grandeur qui constitua, dès le début, l'originalité de la thèse bergsonienne ? Que l'intensité apparente des états moyens de l'âme s'explique par la représentation des mouvements qui les prolongent ou des causes objectives et mesurables qui les occasionnent, que l'intensité sensible des états violents et superficiels se ramène à la multiplicité confuse des nouveaux états qui les escortent solidairement, que l'intensité affective des états profonds révèle une orientation sentimentale et une coloration d'ensemble, c'est donc que, sur ces plans divers, la quantité définit toujours l'apparence et traduit le dehors, tandis que la vie réelle de la conscience se définit toujours comme indépendante de toute mesure et comme purement qualitative[1]. Et si l'attribution à la vie consciente d'une multiplicité d'états donne prise aux objections, puisque dès lors, sous forme de nombre, la quantité que l'on pensait bannir se réintroduit dans la conscience à titre de donnée, un effort dialectique nouveau, engendré par le précédent, bannira

1. *Essai...*, chap. I.

décidément de la conscience, par un appel à l'immédiate intuition des données ingénues, cette forme nouvelle de la grandeur[1]. Entre la multiplicité numérique, laquelle est quantité, en effet, et comporte la distinction, d'ailleurs arbitraire, des termes qu'elle met en œuvre, et la multiplicité mélodique, laquelle, au lieu d'une extériorité de termes, comporte une intime fusion de nuances et relève ainsi de la qualité pure, la différence est radicale. Et, par un raffinement nécessaire de cette dialectique intuitive, les termes que distingue la multiplicité numérique seront tous rigoureusement homogènes, impuissants dès lors à rendre compte d'une intensité concrète et nuancée, tandis que les nuances dont l'indistincte continuité définit la multiplicité mélodique réaliseront, au contraire, par leur transformation infinitésimale, l'hétérogénéité vivante et l'expérience progressive d'une intensité concrète[2]. Si l'on veut donc une exacte représentation la vie intérieure, ce n'est pas au jeu numérique des concepts et à la multiplicité quantitative des aspects qu'il la faudra demander : seules, les images, par où se révèle le courant fluide des nuances mobiles et la mémoire vivante en elles des nuances déjà vécues, seront aptes à sym-

1. *Essai...*, chap. II. — Sur cette dialectique apparente attribuée à l'*Essai...* par les adversaires du bergsonisme, cf. en particulier : *L'indeterminismo nella filosofia francese* de M. A. Levi et l'ouvrage récent de M. Fouillée sur *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*.
2. *Essai...*, (F. Alcan) chap. I et II.

boliser, grâce à leur pouvoir de suggestion concrète, l'évolution mélodique de la vie consciente[1]. Et l'on voit ainsi que l'effort renouvelé de cette dialectique, adversaire du symbolisme conceptuel et numérique et de la figuration quantitative du réel, consiste à mettre en valeur la qualité pure par quoi le réel se développe; mais l'on voit aussi que cet effort pour accentuer la nature qualitative du réel accentue l'opposition entre la qualité que l'on préfère et la quantité qui résiste[2]. L'antithèse est donc irréductible.

On se rend compte également à quel point cette première opposition détermine la suivante. La seule tentative de différencier l'homogène distinction et la changeante continuité assure, en effet, à cette opposition première une forme nouvelle, puisque les distinctions tranchées sont l'œuvre de l'espace homogène et qu'une transformation graduelle de nuances qualitatives est étrangère, dès lors, à cet espace. Pour assurer le contraire, il faudrait oublier que la continuité apparente de l'espace se définit par les extériorités réciproques, et il faudrait oublier également que la multiplicité mélodique est une négation de l'extériorité puisqu'elle se réalise par une mémoire des nuances successives[3]. Que si l'on revient au problème de l'intensité apparente des états psy-

1. *Introduction à la métaphysique.*
2. Cf. Fouillée, *op. cit.*
3. *Essai...*, chap. II. — *Évolution créatrice*, chap. I.

chologiques, c'est par opposition à l'espace, où se produisent les mouvements et résident les causes objectives, que l'on désignera la qualité des états moyens ; c'est encore par opposition à l'espace, où s'étendent et se propagent les contractions organiques, que l'on indiquera la qualité des états violents et superficiels ; c'est enfin par opposition à l'espace, auquel, selon l'apparence commune, leur prétendue grandeur n'offre rien d'analogue, que l'on suggèrera, en leur coloration mobile, les transformations qualitatives des états profonds[1]. Et comme, dans les trois cas, il s'agit, en somme, d'une multiplicité et d'une organisation des états psychologiques, le problème de la multiplicité mélodique ne peut donc se résoudre que par la définition d'une forme de l'existence opposée à la forme spatiale. Mais si, par cette forme de l'existence, c'est bien la continuité mélodique et le souvenir grossissant des nuances conscientes que l'on veut exprimer, c'est donc à la forme même du devenir conscient que l'on a affaire, et c'est enfin la *durée* vivante et fluidement diversifiée que l'on opposera à l'espace solidement homogène et dépourvu de mémoire[2]. Cette distinction exigera, d'ailleurs un nouveau travail dialectique, puisqu'il faudra dégager l'intuition pure de la durée de l'image spatiale qui la dénature, montrer que seule l'expérience intérieure de la durée

1. *Essai...*, chap. I.
2. *Essai...*, chap. II. — *Évolution créatrice*, chap. I.

changeante et mobile permet de saisir la réalité consciente de la mobilité même et de la durée et du changement, dénoncer l'illusion des psychologues qui prétendent constituer l'espace avec le temps, altérant à cette fin le devenir fluide et figeant en simultanéités homogènes ce qui est, en soi, transformation continue[1]. Ainsi, par ce développement de la première opposition, une opposition aussi tranchée s'affirme, dont le moment décisif est l'accentuation de la *durée* par quoi la qualité se réalise ; mais cette accentuation de la durée hétérogène et fluide implique donc la résistance de l'espace solide et homogène. Ici encore l'antithèse est irréductible.

Et cette deuxième opposition se transpose à son tour par son développement seul en une opposition nouvelle. Car, si l'espace des causes objectives et des mouvements déployés et des transmissions organiques n'est point identifiable, en tant que système d'images conscientes et perçues, à l'espace homogène pur qui définit la quantité, la perception consciente n'est déjà plus elle-même la perception pure, et celle-ci, immanente au système d'images, les équilibrant toutes de façon exacte, bien loin de les ramasser en expressions qualitatives, les dilue en réactions quantitatives mutuelles, leur assure une réelle homogénéité, les détermine en existence ma-

1. *Essai...*, chap. II. — *Matière et mémoire*, chap. IV. — *Introduction à la métaphysique*. — *Évolution créatrice*, chap. IV. — L'évolution créatrice (*Revue du mois*, 10 sept. 1907). — *La perception du changement*, 2e conférence.

térielle [1]. Et, bien que l'on doive distinguer encore cette homogénéité relative, dont la continuité interne, analogue à une mémoire instantanée, demeure indéniable, de l'homogénéité radicale de l'espace pur, dont la continuité conceptuelle se résout en une divisibilité indéfinie et arbitraire ; il y a, au sein même de l'homogénéité concrète de la matière, une tendance à s'achever en homogénéité abstraite et radicalement spatiale [2]. La nature, toute géométrique et géométriquement logique, de l'impénétrabilité matérielle serait déjà une preuve de la nécessité de cette tendance [3]. Dès lors, si la réalité immédiate se définit par la durée et par la mémoire grossissante qu'elle implique, la perception consciente sera autre chose que la perception pure, et le discernement qu'elle met en œuvre, avec le découpement de la matière qui en résulte, attestera comme pleinement réelle une action opposée à l'équilibre matériel inerte, celle de la vie [4]. Et comme seule la vie pourra se définir par le changement continu et mélodique, par la mémoire nuancée et l'invention nouvelle, par l'irréversibilité et l'élan, la vie et la durée et la réalité seront donc identifiables, et la matière en sa chute vers l'espace quasi-conceptuel ne pourra être envi-

1. *Matière et mémoire*, chap. I.
2. *Op. cit.*, chap. IV et aussi *Conclusion*. — *Évolution créatrice*, chap. III.
3. *Essai...*, chap. II. — *Évolution créatrice*, chap. III.
4. *Matière et mémoire*, chap. I. — *Évolution créatrice*, chap. I. — Life and Consciousness (*Hibbert Journal*, X, 1).

sagée que par opposition à la réalité vivante qui « se fait » et qui « monte », à l'évolution créatrice [1]. Il est visible que des deux termes qui s'opposent ainsi, la vie et la matière, c'est au premier que convient l'accent décisif; mais il est visible également que, dans cette opposition, le terme adverse, par la résistance qu'il maintient, conditionne le premier [2]. De nouveau donc l'antithèse est irréductible.

De cette troisième opposition résulte, d'ailleurs, analytiquement une quatrième. C'est, en effet, dans la perception consciente que le rôle du corps vivant à l'égard de la nécessité et de la spatialité matérielles est apparu. Et si, d'une part, cette perception consciente s'offrait comme négative, puisqu'elle cueillait dans la totalité des réactions de la matière celles-là seulement qui intéressent les réactions possibles de l'organisme, elle devait, d'autre part, être tenue pour positive, puisqu'elle avait précisément pour fonction de faire ce choix, bref d'introduire dans la nécessité matérielle la contingence d'une action autonome. Et si la perception consciente ne pouvait, en tant que perception, être envisagée comme étrangère par son origine aux images matérielles elles-mêmes, donc au corps vivant parmi les autres, elle ne pouvait non plus, de ce biais, être regardée comme procédant de manière privilégiée du corps vivant lui-même et spécialement de cette image délimitée qui est le cer-

1. *Évolution créatrice*, chap. I et III. — *Life and Consciousness*.
2. *Évolution créatrice*, en particulier chap. III.

veau. Mais si on la considérait en tant que consciente, on ne pouvait pas davantage faire dériver ce caractère nouveau de l'image cérébrale, simple complication et redistribution de mouvements : le choix que réalisa la conscience, dès la plus humble sensation, ne saurait apparaître que comme manifestation de notre liberté [1]. Et ce discernement, donc cette action libératrice naissante, est d'autant mieux adapté à la situation que les souvenirs des réactions passées analogues l'éclairent plus nettement [2]. La persistance du passé dans le présent de l'action suppose la persistance du passé intégral qui peut toujours, sous des formes de condensation diverses, surgir dans l'action présente [3]. Et que cette mémoire, principe toujours possible de réponses contingentes, ne puisse être constituée par le corps, susceptible seulement de jouer de façon automatique un passé désormais invariable, les troubles les plus matérialisables de la mémoire en font foi, puisqu'ils permettent d'établir que l'état du cerveau conditionne l'oubli et non le souvenir lui-même, et que le nombre des souvenirs également jouables dans telles conditions cérébrales données n'est point déterminé par ces conditions. La mémoire déborde donc infiniment les mécanismes cérébraux, bien qu'elle trouve dans ces mécanismes l'occasion de son entrée en jeu et de son actualisa-

1. *Matière et mémoire*, chap. I.
2. *Op. cit.*, chap. II et III. — Cf. *Le rire*.
3. *Matière et mémoire*, chap. III. — *Évolution créatrice*, chap I.

tion efficace [1]. Et si l'on songe que nulle perception consciente n'est instantanée [2], on voit donc que l'identification précédente s'affirme mieux encore entre la vie, la durée et la mémoire ; et, puisque la mémoire, prise en elle-même, est indépendante du cerveau et du corps, nul parallélisme psycho-physiologique ne peut être formulé sinon de manière sophistique [3]. Bref, une opposition se constitue entre le corps, système sensori-moteur et instrument actuel de réactions, et l'*esprit*, mémoire indéfiniment grossissante et créatrice [4]. Mais si la réalité appartient surtout à cette mémoire vivante, le corps, indispensable pour en lester l'action, subsiste ; et cette résistance assure l'irréductibilité de cette nouvelle antithèse.

Au cours même de cette opposition inévitable une autre s'est révélée, explicative de celle-là même qui nous la révélait. La conscience introduit dans la perception matérielle et équilibrée l'indétermination et le choix ; la mémoire, en éclairant ce choix, accentue cette indétermination. Le corps vivant est comme une zone, et même un centre, de réactions contingentes ; et la complication croissante du corps, et spécialement du cerveau, mesure et symbolise la

1. *Matière et mémoire*, chap. II.
2. *Op. cit.*, chap. I et IV.
3. *Op. cit.*, en particulier *Conclusion*. — *Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive*. — Cf. *Le parallélisme psycho-physiologique* (Biblioth. du IIe Congrès intern. de philos.).
4. *Évolution créatrice*, chap. I. — *Life and Consciousness*.

puissance d'indétermination croissante des êtres vivants[1]. C'est par le nombre et l'entrecroisement des mécanismes qu'elle monte ainsi dans le cerveau que la durée vivante, sous forme de mémoire, usant ainsi de la nécessité qui définit le cerveau et le corps comme elle définit toute matière, les transforme en instruments de libération et se libère partiellement elle-même de la résistance qu'oppose la matière à ses libres créations. Et c'est parce que le cerveau humain est susceptible de fournir ainsi à la mémoire spirituelle un nombre indéfini de mécanismes que cette libération de l'élan vital se réalise décidément dans le sens de la forme et de l'action humaines[2]. Ce qui permet à la mémoire de monter ces dispositifs et de les limiter l'un par l'autre, c'est que, possédant en elle tout le passé, elle le condense à sa guise pour en user ainsi qu'elle le veut ; immanente à la perception consciente, elle condense donc et manie à son gré l'indéfinie multiplicité des ébranlements matériels[3]. Le discernement est, dès lors, en toutes occasions, l'acte propre de l'esprit, et l'esprit se définit comme *liberté*. Au contraire, le corps, la matière, l'espace, la quantité, bref toutce qui comporte l'équivalence parfaite et comme l'absence de tout discernement et de toute mémoire, tout cela constitue le domaine du nécessaire[4]. L'élan vital, puissance

1. *Matière et mémoire*, en particulier chap. I et *Conclusion*.
2. *Op. cit.*, chap. II. — *Évolution créatrice*, chap. III.
3. *Matière et mémoire*, chap. IV.
4. *Op. cit.*, chap. I et Conclusion.

créatrice, mémoire agissante et durée qualitative, réalise comme un effort libre « pour obtenir de la nécessité matérielle quelque chose que la matière lui refuse » ; et cet effort aboutit, à travers la complication des formes vivantes essayées, à la libération illimitée que la forme humaine réalise[1]. Une opposition s'affirme donc bien entre la nécessité matérielle et la liberté spirituelle ; et c'est la liberté qui définit le terme décisif, puisqu'elle « passe à travers les mailles de la nécessité[2] ». Mais, dès lors, l'accentuation même de ce terme suppose encore la résistance du terme adverse et l'irréductibilité foncière de l'antithèse ainsi partiellement résolue.

Créateur de formes, l'élan vital, en son ramassement de la durée pure qui s'achemine à l'éclosion géniale des nouveautés libres, est analogue, par le recueillement et le jaillissement de son œuvre originale, à l'inspiration créatrice qui, ramassée et jaillissante, évolue en œuvre d'art[3]. De celle-ci, pas plus que de celle-là, malgré l'évolution acquise et les œuvres passées, malgré la mémoire qui concentre l'élan et fait confluer les matériaux, personne, non pas même le créateur de l'œuvre nouvelle, ne saurait définir à l'avance la forme actuelle et la nouveauté[4]. Et, si l'on objecte à ce rapprochement que l'œuvre d'art échappe, par la fixation de la forme qui la dé-

1. *Évolution créatrice*, chap. III. — Cf. *Life and Consciousness*.
2. *Matière et mémoire*, *Conclusion*.
3. *Évolution créatrice*, chap. I.
4. *Op. cit.*, chap. I et II.

termine, à l'inquiétude mobile inhérente encore aux œuvres de la vie et aux actes libres, on peut répondre que la forme par quoi se constitue l'œuvre d'art est comme la fixation d'une inquiétude vitale, puisqu'elle se ramène à la détermination figée d'un mouvement et d'un élan[1]. Ce que l'on doit apercevoir dans l'œuvre, comme inspiratrice de la forme, c'est moins les lignes visibles que la courbe invisible exprimée par ces lignes, et le point spirituel où, en quelque façon, se ramasse, pour un jaillissement génial, l'origine de cette courbe onduleuse et le geste qui l'engendre[2]. A vrai dire, la durée libre et l'élan vital ne sont pas analogues simplement au geste de l'art ; si la vie ne se laissait pas distraire d'elle-même et si la tension de l'acte libre ne se relâchait point, nul automatisme ne les figeant alors en répétitions mécaniques, l'élan vital et libre coïnciderait avec l'évolution recueillie et créatrice d'une conscience artiste et ingénue[3]. N'est-ce point dire que, les distractions de la vie et les dispersions spatiales, qui définissent la matérialité, se confondant avec les déterminations nécessaires et identiques par quoi se définit l'objet de la science, l'antithèse précédente entre le nécessaire et le libre en implique une nouvelle entre la

1. *Op. cit.*, chap. III. Cf., sur cette *inquiétude* vitale, *Introduction à la métaphysique*.

2. Cf. la *Notice sur la vie et les œuvres de M. Ravaisson-Mollien*, où M. Bergson définit de la sorte, avec l'esthétique de M. Ravaisson, celle de Léonard de Vinci.

3. *Le rire*, chap. III.

science et l'*art*, et que, des deux termes que confronte cette opposition nouvelle, c'est l'art, expression de l'élan créateur, qui est le principal ? Mais, puisque le geste de l'art créateur se disperse en mouvements et en formes et que la liberté vivante se fixe en mécanismes qui la jouent, la science nécessaire résiste à l'art novateur, et l'antithèse nouvelle est encore irréductible.

Or n'est-il point vrai, si l'on remonte à travers cette série d'oppositions, qui toutes se concentrent en la dernière comme par l'opération d'une mémoire dialectique, que toutes semblent avoir précisément leur origine dans l'éparpillement spatial de la durée, d'où résulte une matérialisation de l'élan vital et une mécanisation de la vie spirituelle, donc une détermination nécessitante de l'activité libre[1] ? Mais, puisque l'opposition entre la vie et la matière, identique foncièrement à celle qui distingue la perception consciente de la perception pure, nous montre la matière, en son équilibre parfait de réactions mutuelles, comme étrangère à l'individualité, tandis que le discernement, qui est le propre de l'être vivant lui-même, se révèle surtout par l'hésitation consciente, c'est bien la vie qui découpe la matière selon des articulations naturelles et l'organise en systèmes individuels d'action novatrice[2]. Si donc la

1. *Évolution créatrice*, passim.

2. *Matière et mémoire*, chap. I. — *Évolution créatrice*, chap. I. — *Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive*, sub fine.

vie, jamais distraite d'elle-même, réalisait sans résistance ses créations originales, quelle nécessité pourrait dès lors apparaître, quelle identité se définir, quel mécanisme jouer les inventions spirituelles ? Chaque âme serait artiste et agissante ; la science, qui résout l'âme en idées, n'existerait pas ; la vie individuelle monterait sans obstacles et développerait sans fin l'éclosion de la qualité pure[1]. Les distractions de la vie, les résistances à l'élan créateur, l'inévitabilité du nécessaire et de l'identique, la mécanisation de l'esprit, la cristallisation de l'âme en idées, bref la dénaturation quantitative et spatiale de la durée qualitative, tout cela se résume donc dans l'échec relatif de l'originalité individuelle. Et c'est bien en vue des commodités de l'existence sociale que s'altère en stabilisations conceptuelles la perception intuitive et ingénue de la mobilité et du changement[2]. Le monde homogène et spatial de la science et du calcul est le produit figé, en ses déterminations identiques, de la vie sociale ; et c'est la vie sociale qui banalise, en l'attirant à la surface où elle se solidifie, l'activité fluide et profonde de la vie individuelle[3]. C'est donc par une septième opposition entre la société et l'individu que s'exprime la série des oppositions formulées ; et, si le principe créateur, inhérent au terme *individuel*, assure à ce-

1. *Le rire*, chap. III. — Cf., pour le sens donné aux *idées* et à l'*âme*, *Introduction à la métaphysique*.
2. *Essai...*, chap. II. — *La perception du changement*.
3. *Essai...*, chap. II et III.

lui-ci la prépondérance, l'irréductibilité des antithèses précédentes s'exprime par la résistance du terme social et le caractère irréductible de l'antithèse nouvelle[1].

Proche des identités scientifiques et tournant le dos à l'art véritable[2], la vie sociale est toute imprégnée de spatialisation ; et vers elle s'achemine, par les distinctions nettes qu'il institue entre les mots et entre les choses, l'être qui perçoit les choses découpées dans l'espace homogène et qui pense les concepts morcelés par l'expression verbale[3]. Aussi l'art musical, le plus spirituel de tous, est-il étranger aux morcellements du langage[4] ; et c'est par l'intérieure continuité de la mélodie que s'exprimera de manière fidèle l'intérieur développement de la durée vivante[5]. C'est dire que, figée en concepts distincts par les mots qui la brutalisent, la pensée ingénue et progressive laisse fuir son ingénuité et perd son élan[6]. Accrochée, en quelque sorte, à l'objet extérieur que

1. Nous avons pleinement conscience que l'établissement de cette antithèse ne répond pas entièrement au sens du bergsonisme ; et nous montrerons plus loin que la vie n'est proprement ni individuelle ni sociale, et que la vie sociale est une méthode de libération. Mais le bergsonisme n'en met pas moins l'accent sur l'individu (Cf., outre l'*Essai...*, *Life and Consciousness*).
2. *Le rire*, chap. III (M. Bergson y note le caractère *social* de la comédie, qui oppose celle-ci à l'art en quelque mesure).
3. *Essai...*, chap. II.
4. *Le rire*, chap. III.
5. *Essai...*, chap. II. — L'effort intellectuel (*Revue philosophique*, janv. 1902). — *Le rire*, chap. III. — *Life and Consciousness*.
6. *Essai...*, chap. II et III.

le mot désigne, la perception fluide en adopte la solidité et les arêtes; et les états profonds, remontant vers la surface de l'âme, sont gagnés à leur tour par cette rigidité spatiale[1]. Orientation commune de sentiments nuancés, la vie affective deviendra ainsi ou pluralité distincte de tendances ou série de degrés d'un même état, différenciés entre eux par leur grandeur[2]. Orientation quasi-instinctive d'idées compénétrables, la vie intellectuelle deviendra aussi multiplicité distincte de concepts et de raisons[3]. Et c'est par cette transformation verbale que pensée intellectuelle et sentiment se banalisent et deviennent la proie de l'automatisme[4]. C'est par cette mécanisation verbale que la vie consciente devient mécanique en effet, et qu'une association déterminante peut se réaliser dans l'âme entre des termes l'un à l'autre extérieurs[5]; c'est par elle encore que se formule et que s'établit, sous le nom de liberté, une oscillation spatiale entre motifs et tendances qui, se distinguant par là réciproquement, sortent par là même de la durée innovante et libre[6]. Instituant ainsi une série d'états bien tranchés, le langage empêche de saisir la continuité d'écoulement et la fu-

1. *Op. cit.*, *ibid.*
2. *Op. cit.*, chap. I et II. — *Introduction à la métaphysique.*
3. *Essai...*, chap. II. — *Évolution créatrice*, chap. I.
4. *Essai...*, chap. II et *Conclusion*. — *Le parallélisme psychophysique et la métaphysique positive.*
5. *Essai...*, chap. II et III, et *Conclusion.*
6. *Op. cit.*, chap. III.

sion mouvante de nuances qui constitue la réelle durée de la vie consciente[1]. Et, puisqu'il dissout dans la multiplicité spatiale et résout dans la nécessité matérielle la durée qualitative et la spiritualité libre du moi[2], une opposition nette se déclare, exprimant les précédentes, entre la *pensée* spirituelle et le langage spatial. Et si l'accentuation du réel est mise sur la pensée, l'autre terme, qui exprime les irréductibilités antérieures, demeure donc à son tour irréductible.

Cette opposition entre la pensée et le langage, puisqu'elle oppose à la pensée conceptuelle et verbale une pensée qu'un élan vital inspire et lance, implique donc une neuvième antithèse entre cette pensée vivante qui est l'*intuition* et cette pensée matérialisée que l'on nomme intelligence[3]. Scientifiquement mise en œuvre comme démarche analytique, celle-ci, qui découpe les choses et demande aux solides la clarté de ses propres distinctions[4], tourne autour de ses objets et, par la multiplication des concepts qu'elle fixe, multiplie sur les choses les points de vue et les croquis[5]. Mais, si elle peut ainsi, géométrisante par destination, connaître du dehors ce que l'extériorité spatiale est propre à définir, l'intériorité des êtres lui échappe[6]; et elle

1. *Introduction à la métaphysique.*
2. *Op. cit.*
3. *Évolution créatrice*, chap. III.
4. *Op. cit.*, chap. II et III.
5. *Introduction à la métaphysique.*
6. *Évolution créatrice*, chap. II et III

ne saurait reconstituer, par l'accumulation des croquis et l'amoncellement des points de vue, ce que l'immédiate vision des réalités est seule apte à faire vivre, leur durée intérieure et leur vie[1]. Loin de là : les aspects qu'elle distingue, les concepts qu'elle fixe et différencie, ne se rejoindront jamais par l'effort qu'elle emploiera à cette fin ; et c'est par cet effort dialectique de l'intelligence que se constituent les antithèses insolubles[2]. La mobilité, conçue par les clartés intellectuelles, s'immobilise; le changement devient identité stable ; la durée qui s'écoule se fige en simultanéités et s'arrête en instants[3]. Et par là même s'introduisent dans la connaissance spatialisée et géométrisée les limitations mutuelles du relativisme géométrique et spatial[4]. Que, coïncidant avec la vie réelle des êtres, saisissant de l'intérieur leur mobilité et leurs transformations, durant elle-même, une pensée vivante et intuitive s'installe dans la durée, les antithèses seront dissoutes par la tension de l'élan adopté, on verra naître à leur source commune les expressions divergentes, et le sens des croquis apparaîtra d'un coup d'œil en cette vision une du dedans qui détermine l'extérieure

1. *Introduction à la métaphysique. — L'intuition philosophique.*
2. *Introduction à la métaphysique.*
3. *Essai...*, chap. II. — *Matière et mémoire*, chap. IV. — *Introduction à la métaphysique. — Évolution créatrice*, chap. IV. — *La perception du changement.*
4. *Introduction à la métaphysique. — Évolution créatrice*, passim. L'*Évolution créatrice* (Réponse à M. Le Dantec dans la *Revue du mois*).

possibilité des aspects multiples[1]. Et c'est pourquoi, tandis que l'intelligence aux clairs concepts, en sa compréhension calme, demeurait étrangère aux choses qu'elle maniait, l'intuition tendue et douloureuse, effort de sympathie, saisit ou pressent, en la dilatation inventive et géniale de la durée personnelle, les durées personnelles qui ne lui sont plus étrangères[2]. Des deux termes, l'un spatial et l'autre spirituel, de cette neuvième opposition en laquelle les précédentes se déterminent, c'est le terme spirituel et vital qui désigne la réalité. Mais, condensant en lui les résistances matérielles, le terme opposé rend irréductible dès lors cette neuvième antithèse.

Si l'intelligence s'oppose ainsi à l'intuition, c'est que le principe et l'usage de la connaissance conceptuelle diffèrent par destination du principe et des services de la connaissance immédiate et intérieure. Le géométrisme naturel de la pensée est de nature pratique; et le caractère spatial de la pensée des choses dénote les besoins de l'action. C'est à la fabrication des outils que l'intelligence s'applique par essence ; et c'est en raison de cette visée que la logique intellectuelle, se prenant à ce qui résiste, constitue une géométrie des solides[3]. Et la perception consciente des corps, organisée déjà elle-même

1. *Introduction à la métaphysique. — L'intuition philosophique.*
2. *Introduction à la métaphysique. — Évolution créatrice*, chap. II et III.
3. *Évolution créatrice*, chap. III.

en vue des réactions utiles, découpait pratiquement ces corps dans la matière continue, en braquant sur cette continuité indivise les organes de l'action[1]. La pensée intellectuelle, qui prolonge la perception utilitaire, a donc pour office de permettre au vivant de circuler au milieu des corps ainsi découpés; et c'est aux mêmes tendances agissantes que répond, dans l'une comme dans l'autre, la mise en œuvre de l'espace arbitrairement divisible[2]. A cette origine pratique et technique se rattachent les déterminations des signes conceptuels, distincts, maniables, arbitraires ; et ces signes d'efficace deviennent les stigmates d'une impuissance, si l'intelligence claire des solides ne peut avoir accès dans ces réalités fluides, le changement, la pensée et la vie[3]. Au contraire, l'intuition qui se détache des besoins pratiques s'insère dans la mobilité de la vie et réalise la connaissance pure de la durée vraie. Sur le plan de l'art et, en quelque façon encore, sur le plan du rêve, l'intelligence conceptuelle, n'étant plus éveillée par les appels pratiques de la matière, cède la place à l'immédiate et intérieure vision du devenir[4]. Dans un élan qui les compénètre, les idées s'orientent; et leur développement est comme la dilatation d'un effort spirituel[5]. A l'étroite limitation des souvenirs

1. *Matière et mémoire*, chap. I. — *Évolution créatrice*, chap. I.
2. *Évolution créatrice*, chap. III.
3. *Op. cit.*, chap. II et III. — *Life and Consciousness.*
4. *Le rire*, passim. — *Matière et mémoire*, chap. III.
5. *Essai...*, chap. II. — *L'effort intellectuel.*

qui peuvent contribuer à l'action présente s'oppose la richesse d'une mémoire pure et la réalité intégrale d'un passé toujours vivant[1]. Et c'est au cours même de la science que, donnant des coups de sonde dans l'absolu, s'adaptant à la durée changeante, exorcisant l'altération cinématographique du devenir, la connaissance pure et immédiate réalise génialement « l'inquiétude de vie » qui la tourmente et « hausse l'âme au-dessus de l'idée[2] ». Ainsi s'achève, dans ce qui semblait être le domaine réservé de la pensée conceptuelle, l'opposition entre la connaissance pratique et la *connaissance pure.*

Et pourtant, en face de la connaissance pure, la connaissance pratique subsiste, irréductible ; car l'action subsiste, ouvrière de l'intelligence verbale, sociale et scientifique, limitative du libre élan vital, enfermant dans les réactions des corps sur la matière et l'espace la durée spirituelle[3]. Et, comme nous employons à penser les formes de l'action, toutes les antithèses formulées se trouvent donc comprises dans une antithèse suprême, par laquelle s'oppose à la science, appliquée aux formes de l'action et de la matière, la *métaphysique,* insérée, par l'effort de la réflexion et par la torsion du vouloir sur lui-même, dans l'élan de la vie et la durée du devenir pur[4]. Et le destin de cette métaphysique de la durée, s'oppo-

1. *Matière et mémoire*, chap. III.
2. *Introduction à la métaphysique.* — *Évolution créatrice*, chap. IV.
3. *Matière et mémoire*, passim. — *Évolution créatrice*, passim.
4. *Introduction à la métaphysique.* — *Évolution créatrice*, chap. III.

sant à l'illusoire métaphysique que les Grecs calquèrent sur la science de l'immobile, sera précisément de s'opposer par là, consciente en leur flux même et de la mobilité et du changement, à la science spatiale qui dénature par ses symboles et le changement et la mobilité [1]. Et c'est pour cela que, intuitive et intérieure aux êtres, dégagée de tout symbole, étrangère par son intériorité même, qui lui fait saisir les durées autres comme intériorisées dans la durée personnelle, au morcellement des clairs concepts sociaux [2], la métaphysique progressive, délivrée des irréductibles oppositions que créait seul entre les écoles adverses le maniement social des concepts, pourra amener l'esprit, libéré du fantôme spatial, à cette dilatation sans mesure qui lui permettra enfin de se transcender lui-même et de coïncider avec le principe de la vie [3].

Cette suprême antithèse dont les deux termes sont irréductibles souverainement, puisque l'effort même de la science pour se saisir de la durée n'a pu aboutir qu'à un indéfini morcellement statique de la durée qui s'écoule [4], n'est que l'expression dernière et totale de l'antithèse par laquelle s'opposaient la science et l'art. Et le privilège formulé ici de la métaphysique, dégagée des symboles, sur la science,

1. *Évolution créatrice*, chap. IV. — *La perception du changement.*
2. *Introduction à la métaphysique.*
3. *Évolution créatrice*, chap. III. — *La perception du changement.* — *Life and Consciousness.*
4. *Évolution créatrice*, chap. IV.

définie par les symboles, n'est que l'expression illimitée du privilège, formulé déjà strictement, de la vision artistique individuelle [1], libérée des mots eux-mêmes qui la traduisent [2], sur les concepts définis de la science. Et, par l'irréductible déséquilibre de cette vision universalisée et de cette action intellectuelle spatialisée, se formule, en termes globaux, l'initial et irréductible déséquilibre de la quantité spatiale et de la durée qualitative.

IV

Il semble donc que l'hypothèse énoncée au début et qui, nous engageant à postuler la continuité du système, nous a permis de déduire la série des antithèses foncières du système, soit confirmée enfin par le développement de ces antithèses irréductibles. La fluidité du bergsonisme, qui procède de la souveraineté de l'intuition dans le bergsonisme, se trouve constamment, bien que partiellement, surprise par les solidifications qu'opère en elle l'intelligence spatialisée. Et, par cette surprise constante et inévitable, l'unité du système, sans doute, ne sera point rompue, puisque, malgré les solidifications spatiales et conceptuelles, la fluidité de l'intuition poursuit de façon vivante et fidèle son écoulement dans la durée.

1. *Évolution créatrice*, chap. II.
2. *Essai...*, chap. II.

Mais les crises et les contradictions immanentes à la pensée bergsonienne apparaissent maintenant bien nettes, puisque la déduction des antithèses inhérentes à cette dialectique nous a permis de les orienter, contradictions et crises insolubles, selon la double direction d'une double série. Et n'est-ce point la fatalité de ces oppositions que chacune d'elles se trouve exprimée par chacune des autres, de telle sorte que la crise immanente à la doctrine est systématisée comme la doctrine elle-même ? Mais n'est-ce point la fatalité du système que chacune des victoires relatives du terme intuitif implique précisément chacune des autres, de telle sorte que chaque triomphe partiel sur la crise entraîne une répétition de la crise sur un autre plan ?

CHAPITRE II

LA DURÉE ET LA VIE

I

Si nous avons atteint le but proposé et mis en leur jour les antithèses inhérentes au bergsonisme, il ne doit pas nous échapper que la méthode même, immanente, elle aussi, à la doctrine, par laquelle nous avons atteint ce but, conserve en soi, à titre réel, quelque chose de vivant et de significatif, par quoi notre affirmation se trouve menacée. Car le soin constant, en cette marche d'oppositions irréductibles, de réduire, à chacun des stades, l'opposition formulée par l'accentuation et le privilège accordés à l'un des termes, si l'on y peut découvrir l'aveu implicite que l'opposition subsiste, n'en signifie que davantage, et plus profondément, la volonté et la conscience d'un évanouissement de celle-ci. De telle sorte que l'on peut s'interroger sur la prévention même que l'on apporta peut-être à son établissement, et que la déduction construite, toute solide qu'elle puisse

apparaître, doit être tenue pour suspecte en raison même de l'appareil qui en fonde la solidité. Un double enchaînement de termes, une double implication de termes, un parallélisme entre ces deux séries et ces deux implications, une contradiction radicale, à chacun des moments, entre les termes corrélatifs de la double implication sérielle, et par là aussi, à chacun de ces moments, une implication par chacun des termes ainsi corrélatifs du terme contradictoire, telle fut la teneur de notre déduction du bergsonisme. Mais si la doctrine déduite de la sorte s'offre par là comme rigide systématiquement, cette systématisation conceptuelle est contraire à la mobilité de la vision, et cette rigidité logique est négative de la fluidité vivante de la pensée. Peut-être ce qui nous est apparu comme parallélisme de séries n'est-il que la double et logique expression d'un flux intérieur et unique de révélations éprouvées. Et le souci même d'accentuer, à chacun des stades, le terme privilégié de chacune des oppositions n'est peut-être que la vive conscience de l'unicité et de l'originalité profondes de ce flux intérieur. La constance même de l'opposition déduite, prise en son tout, serait l'indice de cette réduction effectuée, profondément, des superficielles antithèses, ou plutôt de l'inexistence profonde des contradictions logiquement déduites. Car cette implication mutuelle et sériée des termes contradictoires, non moins que cette mutuelle et réversible implication, en chaque série particulière, des

termes sériés, un tel rapport n'est-il pas le signe du caractère purement conceptuel et expressif de la méthode qui le détermine ? L'implication, envisagée de part et d'autre ou dans le croisement qui l'achève, est bien l'indice de l'unité de la marche. La réversibilité, considérée à son tour ou dans chacune des séries, ou dans leur ensemble solidaire, est bien le signe du caractère plutôt logique que vital des oppositions par là même fixées. D'où il résulte que le sens réel des antithèses, en leur constance dialectique, serait donné, originellement, par la continuité fluide d'une intuition indivise, et que l'existence rigide de ces antithèses, en leur contradiction systématique, exprimerait, en langage conceptuel, les virtualités immanentes à l'indivise et originelle intuition.

S'il en était bien ainsi, notre tâche, à cette fin toujours maintenue d'éprouver la constante ingénuité du bergsonisme, s'offrirait à nous désormais comme opposée décidément à ce que pour nous elle devait être au principe de notre enquête. Au lieu de construire un système d'oppositions, nous aurions à retrouver un développement d'intuitions. Et si l'examen, plus intérieur, de la pensée bergsonienne nous la faisait ainsi paraître, du dedans, comme véritablement vivante et intuitivement continue, sans doute les contradictions et les crises, dont nous avions cru découvrir en elle les heurts dialectiques, nous apparaîtraient alors comme formulables toujours du dehors, mais comme intérieurement surmontées,

ou plutôt comme profondément irréelles[1]. C'est donc au déroulement fluide de ces révélations intérieures que nous devons à présent nous rattacher.

II

De ces révélations intérieures, la plus immédiate, en un sens, et la plus compréhensive peut-être, nous est livrée par le jeu naturel et libre de la mémoire. Certes, pour saisir ces libres déploiements et reploiements du passé qui opère en nous, il faut que, par une apparente abstraction, nous écartions d'abord l'obstacle corporel des mnémonisations mécaniques. Entre un passé agi et purement présent, tel qu'il s'offre dans la reconnaissance familière et instantanée, et un passé rêvé et proprement passé,

1. On retrouvera ici, dans l'indication de cette méthode inverse et des annihilations de problèmes dialectiques qu'elle serait à même d'opérer, ce que nous indiquions déjà, à l'occasion d'une méthode différente, dans les notes du précédent chapitre. Notre conviction est bien, en effet, que les antithèses formulables à propos du bergsonisme ne sont pas réalisées dans le bergsonisme, et que, par le déroulement fluide de l'intuition, les crises apparentes sont réellement annihilées. Et de cette méthode nouvelle et heuristique, à laquelle désormais nous voudrions nous fier en cette enquête, on reconnaîtra sans doute l'affinité, ou l'identité, avec la méthode constante de M. Bergson lui-même, qui consiste précisément à demander à l'intuition immédiate et intérieure, à propos des problèmes insolubles et formulables, de montrer, en dénonçant l'extériorité des formules, que les problèmes ne doivent pas être réellement formulés.

tel qu'il s'offre précisément au rêveur détaché de l'action, il semble que, par un effort vigoureux, nous devions opter en faveur du rêve. Nous détournant par là de l'impulsivité universaliste et banale qui reste étrangère à la réflexion intime et à l'approfondissement spirituel, nous sentirons notre mémoire globale, qui n'oublie rien, se dilater en dilatant sans réserve notre individualité originale et vivante. Et, sur les plans divers de cette dilatation progressive, nous vivrons alors, non pas à nouveau, mais dans leur saveur indéfectible, les diverses attitudes qui sont bien nôtres, les multiples tensions par nous réalisées. N'est-ce point qu'en cette exaltation actuelle et globale, mais nullement conceptuelle et immobile d'une mémoire exempte d'oubli, se révèle clairement l'habituelle et obscure présence synthétique de notre passé total, la richesse toujours grossissante et jamais amoindrie ou inactive de notre caractère ? Et, dans cette possession permanente mais diversement intensifiée du passé que nous sommes, notre acte, affirmateur de notre maîtrise sans défaillance, n'est point d'aller, tâtonnant sans lumière, d'un présent extérieur au passé à un passé miraculeusement défini et paradoxalement actuel. C'est notre passé lui-même, notre durée personnelle jamais évanouie, qui se meut sans cesse dans le sens irréversible de la durée qui s'écoule, non point inerte et figée en formules de souvenirs, mais vivante et tendue selon la tension même qui définit, variable, notre vivante et variable mobilité. Aussi, contrai-

rement à l'illusion qui nous établit dans un présent distinct et instantané, notre réelle conscience de nous-mêmes nous réintroduit, par cette mémoire indéfiniment extensible, dans la seule réalité concrète, ce passé tout entier immédiat, qui semble ne plus être, sitôt que l'on pratique artificiellement et matériellement une coupe dans le devenir. Mais ne voit-on pas qu'installés ainsi mobilement dans notre durée qui s'écoule, absolue et changeante, c'est donc alors, et par la mémoire qui se confond avec cet écoulement rythmique de notre vie, que nous saisissons immédiatement entre ce qu'une logique abstraite appelle nos états la pénétration réciproque et la transformation insensible qui constituent notre réalité substantielle ? Logique intuitive et profonde, que parodie seulement la logique imaginative de l'aliéné ou du rêveur ou de la fantaisie comique. Logique inépuisablement rationnelle, puisque l'indivision du mouvement où elle consiste peut s'exprimer inépuisablement en concepts. Logique inventive et créatrice, que seule pourrait définir réellement l'acte toujours inquiet de l'élan vital, inhérent à la pensée concrète et indivise. Que servirait, dès lors, de défigurer, par une abstraction injuste, cette mobilité progressive qui s'efforce, et de dénoncer en cette tension multiple l'inerte paresse d'une contemplation abandonnée? Au rêve pur et caricatural, qui s'abandonne en effet et que nul vouloir ne détermine, s'oppose, bien au contraire, l'énergique élan personnel d'une conscience réellement immédiate et profonde. Et c'est

abusivement et arbitrairement aussi que l'on enfermerait dans l'inutile jeu des souvenirs inorientés cette puissance d'adaptation personnelle, que seule peut réaliser et grossir l'action incessante et vraiment renouvelée de la mémoire actuelle et utile.

C'est dire que, tendue et agissante, accessible seulement par un effort vigoureux de réflexion, la mémoire vivante, qui coïncide avec la véritable conscience actuelle, nous révèle donc, dans la durée qui se fait, la tension de notre vouloir et de l'élan qui le traverse. Bien loin, dès lors, de se confondre avec l'inerte engourdissement de l'automatisme qui répète les mouvements et les représentations invariables du passé, ou bien avec la distension chimérique du rêve qui, paresseusement, écarte de ses projets l'inquiétude de l'action, la durée, qui se souvient et qui se ramasse en son vouloir énergique, s'attache, attentive, à la vie elle-même et, spirituelle en son effort de dilatation du passé, insère matériellement sur le plan des actes corporels la pointe de son action créatrice. Vaine serait donc la rupture que l'on alléguerait entre l'immédiate connaissance et les réalités de la pratique ; ce qui différencie le rêve absurde de la mémoire cohérente en laquelle consiste notre conscience réelle, c'est la déficience du rêve où le vouloir se dérobe et la plénitude de la mémoire vivante que le vouloir concentre. Malgré l'apparente cassure qui semblait distinguer de la conscience profonde, éprise inlassablement de son intérieure mélodie, l'action ajustée où l'on croyait

percevoir les routines sans brusquerie des évocations figées, c'est à la conscience profonde, ouvrière inlassable des ajustements souples et sinueux, qu'il appartient de modeler nos actes sur les sinuosités de la vie. Ce vouloir tenace, qui se réadapte sans cesse et qui récuse pour les situations variables les solutions acquises, l'intime connaissance d'une activité sagace nous le révèle sans trêve, car il n'est autre que le bon sens. Mais ce principe mouvant de l'action et des jugements droits, cette science onduleuse et intuitive de la pratique, rencontre sans cesse dans les idées stagnantes et les formules dormantes l'obstacle qui le détourne ou l'immobilise. Aussi bien rarement pouvons-nous échapper aux routines et aux chimères qui, les unes comme les autres, nous éparpillant en expressions spatiales, nous matérialisent également. Seule, une attention à la vie, agissant par l'espace mais dégagée de l'espace, douloureuse et vigoureuse, nous ramassant en notre réelle durée et notre propre devenir, nous fait apparaître à nous-mêmes en notre plénitude et en notre tension, en notre puissance libre et créatrice, en notre originalité inventive et jaillissante, en notre passé novateur et notre caractère aux décisions rationnelles et imprévisibles. Et, si l'effort ainsi ramassé dans la durée même, capable de réaliser en images et en actes multiples la causalité virtuelle de son intention simple, se tend avec plus de vigueur encore, l'intuition de notre durée et de notre vouloir libre nous révèle, en cette tension douloureuse, aussi différente

que possible de la dispersion abandonnée du rêve et de la matière, l'immanente génialité du vouloir pur[1].

Dérobée, en raison de sa richesse inventive, à l'active inertie de l'intelligence conceptuelle, où se révèlerait mieux que dans la création artistique l'intérieure tension de la durée créatrice? Et n'est-ce point au profond de l'âme, sans contenu spécifique indispensable, que s'ordonne, équilibre rythmique de la durée qui s'écoule, l'orientation esthétique de la vie[2]? Détachée, sans doute, de la superficielle apparence qui, déterminée par nos besoins, déguise à nos sens utilitaires la réalité mouvante, l'âme de l'artiste, mouvante elle-même dans la direction où la vie se réalise, s'attache, comme délivrée des obstacles par une hypnose bienfaisante, à vivre dans les choses, par la suggestion colorée ou sonore, l'inspiration essentielle et changeante des rythmes intérieurs. Et c'est bien elle qui, déroulant son œuvre selon le rythme réel de la durée, déprise des symboles abréviatifs par où la réalité se formule en déterminations typiques, ramassant et grossissant,

1. Indépendamment des ouvrages et des études de M. Bergson cités constamment dans le chapitre qui précède, nous avons utilisé ici, et nous utiliserons encore par la suite, un essai moins lu que les autres parce que d'accès moins facile et dont nous devons, pour notre part, la connaissance précise à l'obligeance de l'auteur : le discours prononcé par lui à la distribution des prix du Concours général, le 30 juillet 1895, sur *le bon sens et les études classiques*.

2. Cf. sur ce point, Brunschwicg, Introduction à la vie de l'esprit (*La vie esthétique*).

à travers l'œuvre déjà produite, sa propre richesse opérante, s'achemine, tendue en son rêve agissant par l'élan même qui l'inspire, vers l'imprévisible nouveauté où le passé global se métamorphose. C'est donc en elle, qui puise ainsi par delà les symboles à la source originelle des créations absolues, que se révèle, en sa pureté où nul mécanisme n'a mis son empreinte, la puissance autonome d'où jaillissent les actes libres. Et c'est en elle, libérée de toute répétition mécanisante, souple et sinueuse mais attentive et pleine de souvenir, que se révèle donc, parfaite, en sa conscience indéfectible et jamais inerte d'un passé qui vit toujours, l'attention efficace à la vie progressive. C'est en elle enfin, si riche de virtuelles réalisations en l'unité de son élan simple, que se révèle, pareille à l'invention primitive des possibilités multiples d'existence chez le poète créateur, la multiplicité virtuelle indéfinie et du moi autonome et de la puissance originelle des jaillissements de création. Si donc la vie esthétique se réalisait pleinement; si tous les sens, s'attachant à leur propre ingénuité, convertissaient en intuition immédiate leurs indications symboliques ; si, pareille au romancier qui déchire le voile des déguisements verbaux, la vision intérieure de notre moi se modelait, attentive, sur le rythme personnel de notre mémoire ; si la science elle-même, se déprenant des relativités que son point de vue extérieur et sa fonction cinématographique lui imposent, approfondissait en intuition immédiate et globale de la matière la

vision symbolique et morcelée des concepts ; si le langage, au lieu de distinguer artificiellement les impressions mobiles et compénétrables qu'il immobilise, au lieu de se distraire de sa propre vie intérieure, se modelait intuitivemement sur la durée qu'il exprime et s'efforçait, comme elle, vers les flexibles inventions; si la vie sociale, à son tour, loin de se banaliser en expressions conceptuelles qui la figent et de se mécaniser par une sorte de déguisement, se réalisait intuitivement, étrangère tout ensemble à la routine et à la chimère, mémoire continue et tension novatrice qu'entraîne la génialité souple du bon sens vers les créations d'une justice concrète ; c'est alors qu'apparaîtrait, en sa profondeur, la révélation que l'art nous assure. En lui déclare sa puissance la trouble et diffuse intuition, par laquelle seule nous pénétrerions sympathiquement au principe inspirateur de la vie. En lui donc, et selon les rythmes de durée qu'il adopte, nous saisissons diversement l'intérieure diversité des êtres. Par lui se devine, en son relâchement de tension qui la rend comme frissonnante en nos raccourcis de qualité, l'immanente réalité de la matière, telle qu'elle se saisit elle-même, conscience neutralisée, dans les quasi-instantanés et les souvenirs de fait de la perception pure. Par lui se devine également, en son maximum de tension qui la condense en durée absolue, la réalité immanente de l'éternité spirituelle, telle sans doute qu'elle-même se crée sans relâche dans la plénitude présente et opérante de la

mémoire pure. Ainsi, universalisée mais toujours individuelle, puisque c'est la réalité des êtres qu'elle vivrait ainsi au-dedans d'elle-même, l'intuition esthétique, en son achèvement, se transformerait en vision métaphysique, compréhensive de toute connaissance et de toute pratique, en intuition absolue du devenir[1].

III

Et ce devenir absolu, objet d'une intuition mondiale, ne serait donc plus seulement la mélodie intérieure de l'âme, la qualité pure qui se déroule, consciente de son opposition à l'immobilité purement spatiale des choses. Sans doute, une mémoire éprise d'elle-même et rivée à son unique progrès, contemplant les choses au dehors de soi et n'apercevant ainsi que le jeu des formules par où leurs nombres se définissent, se distinguera d'elles sans retour. Sans doute aussi, une conscience qu'emplit et pousse la vie du passé en elle, puisqu'elle saisit, par son acte et son discernement propre, sa personnelle puissance de création, articulée qu'elle est et comme

1. C'est peut-être dans sa *Notice sur Ravaisson* que M. Bergson a exprimé de la façon la plus nette cette métamorphose, par lui-même affirmée, de l'intuition esthétique en intuition métaphysique : « Toute la philosophie de M. Ravaisson, » dit-il, en traduisant par là, semble-t-il, sa pensée personnelle, « dérive de cette idée que l'art est une métaphysique figurée, que la métaphysique est une réflexion sur l'art, et que c'est la même intuition, diversement utilisée, qui fait le philosophe profond et le grand artiste » (p. 685).

découpée naturellement par cette puissance qui l'individualise, ne connaîtra rien dans les choses, que découpe son artifice et son besoin, si ce n'est leur découpement même et les mouvements relatifs de leur immuable substance. Mais qu'une science quasi-intuitive s'attache à la réalité de la matière, elle apercevra, dans l'universelle interaction de ces choses apparentes, l'organisation presque spirituelle d'une continuité indivise. Et que, tendant par son effort de sympathie à renouveler en soi, par delà toutes les contractions qualitatives d'une mémoire encore utilitaire, les immédiates données de la perception pure, une conscience virginale se replace, non hors de soi mais en la dilatation de soi-même, dans l'intimité de ces choses qu'elle reniait, c'est comme l'éveil d'une mémoire instantanée qu'elle saisira dans cette indivision matérielle, et c'est une contingence qu'elle devinera dans cette ondulation nuancée et progressive de l'univers. Les états et les formes s'aboliront, en cette vision ingénue, pour laisser apparaître la réalité substantielle et changeante du devenir aux rythmes multiples ; et les mouvements eux-mêmes s'évanouiront à demi pour laisser transparaître les métamorphoses continues de l'univers vivant et spiritualisé. Par l'acte seul de l'intuition qui la saisit en son écoulement tendu, la durée personnelle de nos âmes a donc exorcisé, profondément, l'illusoire négation de la réalité matérielle ; c'est en soi, c'est au cœur même de la qualité qu'elle éprouve, que la conscience intérieure saisit

enfin le frissonnement objectif de l'être. Et, bien loin de s'opposer, dès lors, esprit et durée, à l'univers matériel qui ne dure pas, la durée spirituelle de l'immédiate expérience se rattache, par delà les morcellements des choses et des systèmes clos, à la réalité spirituelle de l'univers qui dure et progresse en son tout.

Mais n'est-ce point, si nous voulons poursuivre le déroulement des révélations intérieures, qu'un même principe, objet d'une intuition diversement prochaine, se développe diversement, mais analogiquement, à travers les multiples durées compénétrables ? Et dans ces expériences différentes, que son effort de pénible dilatation lui assurait ainsi, la conscience, tordue sur elle-même en un vouloir douloureux, ou se laissant aller parfois à la nonchalance de son immanente spatialité, n'a-t-elle point reconnu toujours la foncière impulsion d'un même élan ? Que ce soit donc dans les raccourcis vraiment symboliques de l'action présente, ou bien dans les prolongements indéfinis d'une mémoire qui dévoile le passé, concentrée dans le corps ou dilatée dans l'univers, l'intuition de nous-mêmes, en nous livrant le passé actuel et le passé qui se souvient, nous révèle l'orientation de la vie. Et ces mille virtualités que le caractère dessine, ces tendances fondues et divergentes que l'avenir distinguera, n'est-ce point encore dans cette épreuve intérieure que nous saisirons les richesses virtuelles et divergentes de l'élan vital ? Mais n'est-ce point aussi dans l'expérience intime

du poète ou du romancier, dans la réalité surabondante de ses possibles incarnations, dans la ténacité de ses retours sur ce que négligea de lui l'œuvre formulée, dans la persistance même des analogies entre ces incarnations diverses distinctement produites, dans le sacrifice enfin de bien des réalisations par lui rêvées ou essayées, que l'on découvrira et l'unité originaire de cet élan vital, et la signification des efforts par lesquels il incarne en des formes divergentes ses multiples possibilités, et le secret des analogies persistantes entre ces formes distinctes mais que détermine semblablement sur des lignes d'évolution diverses l'unité d'une même impulsion vivante ; et le renoncement enfin, après l'avortement des ébauches non viables, aux mille formes rêvées par la vie qui s'élance ?

Mais, si l'intuition de notre richesse intime nous donne accès dans les diversités solidaires et inégales d'une évolution divergente et sinueuse, comment ne nous offrirait-elle pas aussi, en cette richesse de nos virtualités qu'un vouloir simple fusionne et inspire, l'intérieure unité et la fusion spirituelle de ces deux vies opposables en apparence, et celle que définit l'individuelle intériorité et celle que désigne la mutuelle extériorité des matérialisations sociales ? Le vigoureux effort de la conscience, qui nous délivre de l'obsession de notre propre fantôme objectif, résolvant à nouveau dans la fluidité initiale les congélations qu'une banalisation verbale abstraitement déterminait en notre durée personnelle, nous a mis

sans doute en défiance à l'égard de cette déformation spatiale et symbolique et superficielle de notre vie intérieure, immédiate et profonde. Et qu'il s'agisse de la réelle nature de nos goûts, de nos sentiments, de notre élan intellectuel, de notre vouloir libre, il faut toujours, pour les atteindre en leur virginité, que ce même effort, par delà les mots et les conventions, brisant la croûte et déchirant le voile, nous replonge en notre bouillonnement personnel d'éruptions soudaines ou nous réintroduise au flot calme de notre écoulement rythmique. Mais l'existence sociale, que nous touchons ainsi à la surface de notre moi, n'est-elle point semblable à cet effeuillement discontinu qui détermine les flottaisons mortes à la surface immobile des étangs ? Une vie sociale différente nous est révélée, réelle et profonde, par les gestes mêmes qui semblent avoir pour but vraiment hostile la réduction de notre originalité; et la raideur déformante ou grimaçante, qui nous défigure, est châtiée à la limite précise de notre vitalité souple par le rire malveillant qui nous assouplit. Certes, bornées dans l'espace par l'opacité des corps, les consciences individuelles sont l'une à l'autre matériellement étrangères. Mais l'artifice d'un art profond et riche n'est-il point, usant de cet obstacle corporel qui nous disjoint, de nous replacer par l'attitude dans le sentiment original qui l'engendra ? Et si l'art tragique ne réalise que les propres virtualités du poète, l'universalisation de l'œuvre atteste l'évocation spirituelle et immédiate,

dans les âmes spatialement diverses, des virtualités sympathiques et analogues. Les illogismes eux-mêmes de la logique sociale, subtilement perçus au profond de nous dans l'absurde révolte qui nie les distinctions conceptuelles par la vie sociale constituées, nous livrent les réelles compénétrations d'images que la réelle pensée sociale fluidement déroule. Et, dans l'actuelle conscience des situations singulières intuitivement aperçues, attitude qui pratiquement oriente vers une création nouvelle la plénitude de notre passé, nous reconnaissons encore cette attention sociale à la vie qui caractérise les démarches humaines. Et comment ne point voir dans la vie sociale, pourvu qu'ici encore l'on perce la croûte verbale et l'on déchire le tissu conventionnel, une fluidité spirituelle et progressive, si le bon sens, qui définit notre effort libérateur, nous oriente intérieurement, génial presque et hostile au verbalisme des idées qui flottent, principe de justesse intellectuelle et d'enthousiasme, dans le sens même de la vie réelle et sinueuse et de la réelle et souple justice ?

IV

Individuelle ou sociale, la vie humaine est la réussite d'un effort, si elle n'est point le terme d'une finalité. Et de cette réussite nous informe encore ici l'intuition de notre durée personnelle, puisque, instinctive vraiment en cela, elle nous révèle que, nous

créant nous-mêmes à titre de personnes et nous dépassant par cette création, c'est donc que, par cet effort qui est nôtre, notre destinée se réalise. Mais, si elle nous atteste notre triomphe, elle nous instruit sur cette victoire, nous montrant en elle une victoire sur la matière qui résiste à notre liberté. Et elle nous instruit par là même sur la destinée de l'univers, nous permettant de saisir dans nos inventions libres la signification universelle de la vie.

Ce que notre conscience immédiate éprouve dans la mûre production de nos actes, c'en est le caractère imprévisible, et l'impossibilité pour une décision qui évolue d'être arrêtée par avance, fût-ce dans le projet que l'on en forme. Et ce qu'elle y éprouve aussi, c'est la maturation de notre acte et la présence en lui de tout notre passé et de notre caractère intégral ; mais c'est encore, par l'acte que nous produisons, le grossissement de ce passé et l'enrichissement de ce caractère. Ce qu'elle y éprouve enfin, c'est l'effort même qu'elle produit pour produire son acte, effort que provoque la résistance du corps inerte et qu'achève en triomphe le mécanisme docile qu'elle détermine. Mais si, tordue sur elle-même pour surprendre le secret de sa propre tension, la conscience personnelle se sent comme effleurée par le souffle de la vie qui passe, n'est-ce point à sa propre expérience de son effort créateur qu'elle demandera le secret des incessantes créations de ce souffle vital ? Nulle finalité donc ne gouverne l'élan universel de la vie, si nul mécanisme n'explique cet

élan par ses formules identiques. La vie se transcende continuellement elle-même par ses propres inventions ; et, si elle transcende ainsi les formes vivantes où elle s'établit, c'est par l'effort qu'elle produit pour dompter la matière inerte qui résiste à son élan et cherche à l'emprisonner dans l'automatisme des formes qu'elle traverse. Et si l'intuition de la vie personnelle nous la montre, inquiète des habitudes qui l'enserrent, s'efforcer périlleusement vers des actes nouveaux et inconnus, elle nous révèle encore, par ce goût du péril, le secret de l'ascension dangereuse de la vie universelle, qui aurait pu se reposer inertement dans les formes simples d'abord réalisées. C'est donc que la vie, dans son ensemble, est un élan pour se dépasser soi-même, en domptant la matière et en se servant d'elle et de la nécessité qui la définit ; les formes que cet élan constitue sont produites par la liberté, qui est immanente à cette poussée vitale, et déterminées par la résistance qu'à cette liberté vivante la matière oppose [1].

1. Il est possible de découvrir, comme l'a fait M. Fouillée, une analogie entre cet *élan vital*, qui aspire à se dépasser toujours, et la *volonté de puissance* nietzschéenne, ou bien la *vie intensive et extensive* dont parle Guyau. Mais ce que Nietzsche et Guyau n'ont pas tenté, c'est précisément de sortir de façon radicale du déterminisme conceptuel, de montrer que la transcendance vitale est une création dans la durée, et de faire saisir intuitivement à la conscience l'acte qui opère cette création transcendante. Et c'est aussi bien ce que M. Fouillée lui-même n'aurait pu essayer, en dépit de la *volonté de conscience*, puisqu'il rejetait l'intuition pour des raisons conceptuelles et que, se méprenant peut-être sur le véritable rationalisme, il n'admettait point en fait ce qui est *nouveau*.

Or, bien que nulle finalité ne préside à cette éclosion des formes toujours insuffisantes à l'inquiétude qui les anime et les traverse, cet élan vital inquiet est comme orienté vers une fin, et cette fin apparente c'est l'homme. Sur ce point encore, l'intuition immédiate de notre durée libre nous permet de saisir en sa vérité le progrès de la vie. Car, si l'élan intérieur de nos idées et l'évolution réelle de nos sentiments ne sauraient se résoudre dans les claires démarches de l'intelligence discursive et conceptuelle, si donc l'intime et réelle liberté de notre acte est non seulement décelée par l'intuition mais vraiment créée par elle, notre effort n'assure sa réussite que par ces démarches claires de l'intelligence qui ne peuvent expliquer son existence et son énergie créatrice. Et, comme la résistance de la matière provoque l'effort et que la résistance matérielle est domptée par l'intelligence modelée sur la matière, la connaissance intuitive de ce que nous sommes nous révèle donc à nous-mêmes comme une intelligence au service d'une intuition, et elle nous révèle aussi que, dans l'évolution de la vie, l'intuition n'a pu aboutir que par l'office de l'intelligence.

C'est qu'aussi bien, dans la conscience que nous prenons du labeur intellectuel pratique et de la lourde tâche par nous clairement accomplie, si nous sentons peser sur nous la double résistance de l'instrument corporel et de la matière qu'il désarticule à nos fins conçues, nous sentons, inspiratrice de notre labeur et âme de notre vie, débordant et l'actuel effort et l'intelligence solide et musclée qui le détermine, la fluidité profonde et sans limites où puise cet effort et dont se nourrit notre intelligence laborieuse. Et si, détournant vers la recherche pure et la connaissance de la vie cette même intelligence dont la fonction radicalement pratique est d'agir sur la matière, nous désarticulons et fixons le changement afin de le connaître, nous sentons ici encore la vague qui nous meut obscurément et qui, âme de nos concepts, nous emporte sans rémission à travers la pure et trouble connaissance. Une dualité nous apparaît ainsi, dans l'acte même de comprendre et de réaliser : comme l'inépuisable tension d'un effort qui nous baigne et nous entraîne, à chaque moment ralenti dans son œuvre progressive par l'effort sur place qui utilise et mesure cet élan dont il procède et se détache. N'est-ce point que cette triple expérience, démêlant en notre nature complexe de vivant achevé les virtualités diverses qui l'animent et l'éclairent et la fixent, découvre en notre vie, réussite de la vie, et l'intelligence qui brise les obstacles et l'instinct qui donne l'élan et la torpeur qui engourdit les formes conquises ? Confuse unité qui subsiste des tendances multiples et indivisées de l'unité vitale originaire, cette triple expérience de notre vie nous révèle intérieurement un triple effort par où, distinguant ses virtualités sans abolir leur mémoire de l'indivision primitive, la vie, ambition immense tendue vers la création indéfinie, s'élança vers une triple victoire sur la matière réluctante et,

vaincue par deux fois dans cette conquête chimérique, réussit enfin, souple et insinuante et rusée, imitant l'inertie pour la vaincre et se matérialisant pour surmonter la matière, à créer la forme supérieure capable elle-même de création[1].

C'est donc bien que notre vie, infidèle à la vie en apparence puisqu'elle progresse et triomphe par les solides clartés des mots et des concepts matériels, témoigne par son œuvre d'une fidélité scrupuleuse et supérieure à la vie, puisqu'elle découpe la matière et distingue les mots et figure les concepts par inspiration profonde, emportée qu'elle est vers des conquêtes vivantes par la fluide poussée de l'élan vital immanent. Orientée vers la vie par l'intuition de son vouloir, notre vie, si elle prétend connaître sa destinée, n'a qu'à se replonger intuitivement dans le vouloir qui la traverse, et à saisir, dans la durée propre qu'elle réalise, l'orientation et la destinée de la vie universelle[2].

1. Si nous parlons seulement d'un triple effort et d'un double mécompte, c'est que, des multiples directions tentées par la vie en son évolution divergente, trois seulement promirent de façon nette une réussite et contribuèrent visiblement à la conquête finale : celle qui se détermina en torpeur végétative, celle qui constitua l'instinct sommeillant des Arthropodes, celle enfin qui créa l'intelligence des Vertébrés et l'éveil créateur de l'Homme. Mais *toutes* les virtualités et toutes les tentatives subsistent dans la mémoire de la vie conquérante (Cf. *Évolution créatrice*, et plus encore *Life and Consciousness*).

2. Sur cette orientation de la destinée et sur la morale du bergsonisme, cf. Wilbois, *Devoir et Durée*.

V

Mais n'est-ce point en elle-même que, réfugiée loin des choses et de l'espace, fugitive qui redoute la brutalité des mots et des concepts, géniale solitaire qui s'échappe hors des sociales banalités, la vie personnelle et intérieure, toute qualitative et inventive, découvre, se cherchant elle-même, sa propre et personnelle orientation ? Mélodie originale au profond de la conscience, elle organise en nouveautés continuellement jaillissantes les étapes nuancées de notre mobile et calme devenir. Ainsi, paresseusement et comme amoureusement, se déroule, oublieuse des choses qui sont et mémoire immanente à la durée qui s'écoule sans jamais se perdre, la contemplation fondue et sans regret ni hâte de la vie intérieure. Mais combien trompeuses ces images d'une égoïste inertie, puisque, loin de ces langueurs où se complaisait, morbide, la réflexive tendresse d'un Narcisse amoureux de soi, nous emporte, en sa pure et curieuse contemplation de cela même qui devient, l'esthétique et flexible conscience, amoureuse éparse de toute durée ! Et cette curiosité qui nous oriente n'est-elle point l'impatience de ce qui détruit notre rythme, opposant ainsi une raideur déconcertante à notre glissement régulier et sinueux vers les promesses de l'inépuisable et imprévisible futur ? Ce qui nous oriente selon les courbes dociles les oriente

elles-mêmes, en la gratuite sympathie que leur grâce exprime, selon nos personnelles et gracieuses inflexions. Par là s'éveille en nous, dédaigneuse de notre puissance et dépassant le dégoût et la crainte des souffrances possibles, l'humble aspiration à descendre vers ceux qui souffrent, la pitié gracieuse qui veut courir le risque et partager la souffrance. Et cette inquiète sympathie et ce don de soi qui enveloppe un renoncement, comment n'y point voir la tension d'un effort, l'intuition d'un élan, le bannissement d'une torpeur ? C'est donc que, toute concentrée au foyer même des éruptions qui couvent, laissant évoluer sans doute la vie mélodieuse et mûrir les actes, mais tendant la mélodie et intensifiant la maturation, l'inquiétude profonde de notre vie contient en elle, détachée des fins et seulement éprise d'une action dangereuse qui serait une création nouvelle et irrémissible, les éclatements brutaux et les explosions tragiques[1]. Mais, si l'éruption passionnelle demeure le plus souvent, comme avortée, dans le calme de la tension profonde, est-ce seulement parce que la vie sociale et pratique et bourgeoise nous banalise, nous mate et nous contraint à vivre extérieurement à nous-mêmes ? Ce serait méconnaître l'accord profond entre la vie sociale qui nous enserre et le devoir qui nous inspire, car ce serait méconnaître, avec le rôle véritable du corps et de l'action spatiale qu'il détermine, le rôle que joue le bon sens dans la création de notre vie personnelle. Scandée selon le rythme que notre corps lui imprime, la matière, docile à notre intelligence finaliste, réalise en contingence extérieure et actuelle l'élan de notre instinct créateur ; nécessaire à lester et à fixer notre rêve, le corps, avec l'espace qu'il désarticule et réorganise selon ses besoins, est donc le terme d'action et de résistance qui oriente et qui tend notre durée. Mais la pratique sur le plan matériel est solidaire des concepts, du langage et de la vie sociale ; l'orientation féconde de notre durée créatrice ne saurait donc échapper, immoralement, à la vie sociale qui l'éclaire et qui l'assure. D'ailleurs, intuition rapide et exacte des souples démarches qui nous ajustent, en bannissant elles-mêmes et sans contrainte aucune toute raideur, à l'allure fluide de la vie sociale profonde, le bon sens exprime donc, au cœur de notre action rationnelle, l'orientation rationnelle, sociale et intérieure, de notre vouloir. Et c'est une révélation du sentiment qui nous découvre ainsi, dans l'enthousiasme ardent mais défiant qui embrase et anime le juste véritable, la sage évolution de notre destinée.

1. On reconnaît ici, en brèves allusions, certaines interprétations partielles de la morale inhérente au bergsonisme, en particulier celle de M. Jean Weber dans son étude sur Une nouvelle théorie de l'acte et ses conséquences (*Revue de métaphysique et de morale*, sept. 1894).

Est-ce donc, alors, que cette règle vivante et sage, qui, intérieurement, détermine notre vie, nous arrache à l'élan premier qui nous lançait dans la voie périlleuse et détruit les instincts dangereux et

féconds de notre vouloir tragique? Bien au contraire : si la vie sociale nous inspire, c'est que l'unité originaire du principe de la vie universelle nous englobe dans la vie sociale par les mille virtualités que l'impulsion primitive produit, toujours fidèle à sa propre diversité indivise, en toute vie personnelle. Et que, dès lors, cette évolution de la vie, acheminement progressif à l'humanité organique et solidaire, nous maintienne dans la voie périlleuse des créations, l'effort seul de cette humanité en témoignerait, si, par l'invention des sports et du langage, usant des corps pour se libérer et de l'intelligence pour affermir l'intuition, elle s'est orientée à ses risques vers la vie spirituelle.

Et voici donc que s'éclaire par là, avec notre destinée propre, celle de l'univers. Car si l'univers est une durée, il est en cela vie et mémoire; et si, en nous, la mémoire vivante est vraiment une marche rythmique à la création, la vie, principe positif de l'univers réel, est, prise en son élan total, une aspiration à créer. Et, puisque la matière, inertie et identité, ne crée rien, la vie créatrice est un principe spirituel. La destinée de l'univers n'est donc autre que l'éclosion intégrale de l'esprit, la création sans limites. Mais, puisqu'en l'homme seul, ayant fui les impasses de la torpeur végétative et de l'instinct animal, cet élan spirituel, par les détours de l'intelligence, a pu aboutir, la puissance libératrice et l'impulsion à créer des actes personnels et nouveaux que nous éprouvons en nous, que sont-

elles sinon, actif décidément sans terme et vainqueur définitivement des résistances que l'armée des hommes culbute, l'élan spirituel et vital qui traverse l'univers ?

Et c'est bien en l'homme que cet élan à la spiritualité pleinement se réalise : car, si la matière n'a pu engourdir l'esprit dans sa torpeur et l'ensommeiller dans l'instinct, le passage victorieux par delà ces épreuves devait donner à la conscience, en son invention d'une forme nouvelle, une nouvelle vigueur; c'est pourquoi, vainqueur désormais invinciblement des obstacles à la création spirituelle, l'homme est devenu créateur même de la création incessante, étant devenu, par son propre effort, personne et créateur de sa personnalité. Et l'intuition, ici encore, en nous témoignant de notre inépuisable excellence, nous révèle la loi et l'orientation du monde : non que l'élan vital, par une finalité préconçue ou immanente, ait visé dans l'avènement de la forme humaine l'avènement de la personnalité créatrice; mais, lançant la vie vers une conquête, si la conquête pouvait aboutir et la vie se libérer, l'effort même qui obtenait ainsi et le triomphe et la libération devait obtenir par là une création sans terme, donc entièrement maîtresse d'elle-même et capable de se dépasser elle-même dangereusement et indéfiniment. Mais c'est pourquoi aussi l'intuition nous livre le secret de la vie et du monde, qui nous révèle notre immortalité : car ce n'est pas seulement l'armée des hommes qui, culbutant tous les obs-

tacles, renversera peut-être même la résistance qu'oppose la mort à son élan; c'est la vie toute entière qui, à travers toute la matière qui lui résiste, s'élance vers la conquête de la vie sans fin; et, si l'humanité seule, esprit libéré et personnalité victorieuse, peut s'évader, immortelle, des reprises de la matière qui tue, inerte, les puissances de création, c'est en elle, reprise vivante de toutes les virtualités premières par la vie essaimées, que se réalise sans fin le triomphe, toujours accru, de la vie irrésistiblement créatrice[1].

Et que la vie soit délivrée en l'homme et l'effort spirituel vainqueur des résistances, un signe l'atteste, irréfutable, à l'intuition : ce signe est la joie, car c'est la joie qui accompagne et qui exprime les enfantements. Et n'est-ce point la joie qui, gagnant et comme allégeant l'une après l'autre toutes les régions de notre âme, oriente nos pensées et notre vouloir vers les perspectives et les triomphes d'un avenir créateur? Mais n'est-ce point une joie souveraine que cette pitié, dont l'effort triomphe en

1. Il semble que, sur cette question de l'immortalité personnelle, la pensée de M. Bergson se soit ou développée ou affermie depuis l'époque où il publiait son *Évolution créatrice*. Nous en trouvons la preuve dans les dernières pages de sa conférence de Birmingham : *Life and Consciousness*, où il donne son assentiment aux vues de Sir Oliver Lodge. Nous la trouvons aussi dans une conférence, non publiée encore malheureusement et dont le sommaire seul nous est connu, faite par lui sur l'*Ame et le corps*, sous les auspices de *Foi et vie* (Cf. le compte rendu qu'en a donné *Le Temps*, dans son numéro du 5 mai 1912).

nous de nos répugnances et de nos craintes, et qui aspire, créatrice enthousiaste de justice, à s'humilier et à souffrir? Et n'est-ce point aussi la joie pure des créations sans entraves que goûte cette conscience maîtresse des rythmes, à laquelle s'offrent, dociles et prometteuses de sympathies, les courbes gracieuses des mouvements flexibles? Et quelle joie chercherions-nous plus complète, si le déroulement tendu et mélodique de notre vie intérieure est une réalisation victorieuse et créatrice de l'élan même de notre vouloir que traverse et inspire l'élan créateur de la vie? Mais, puisque la joie est comme l'affirmation triomphale de la vie intuitive et spirituelle, l'œuvre suprême de l'esprit, qui serait d'intensifier l'intuition et de l'assurer libéralement à tous, dilatable indéfiniment, par la diffusion d'une philosophie suggestive de la durée et de la mémoire, réaliserait donc la création suprême de la joie triomphale.

VI

Il semble que cette enquête nouvelle à laquelle nous venons de soumettre le bergsonisme, non plus, comme d'abord nous l'avions tenté, d'un point de vue conceptuel et dialectique, mais d'un point de vue intuitif et intérieur, nous autorise, puisqu'elle nous a fait voir dans la doctrine un réel développement d'intuitions et qu'elle nous a montré aussi, dans l'unité d'un même élan, s'enchaîner et se fondre

les termes disparates ou contradictoires, à nier la réalité foncière, sinon la formule, des contradictions et des crises qui nous étaient d'abord apparues comme irréductibles.

Cependant, si la vie individuelle et la vie sociale, si la vie du corps et la vie de l'esprit, si l'intelligence et l'intuition, si la liberté et la nécessité, si enfin peut-être l'action et la connaissance, nous apparaissent à présent comme réconciliables dans l'intuition même de la durée créatrice ; notre enquête nous a conduits à cette antithèse, non pas nouvelle, mais analytiquement dernière, entre la création qui définit l'élan spirituel et la résistance à la création qui définit désormais pour nous la matière et la quantité pure. Nous voici donc obligés, pour sonder cette opposition menaçante, de soumettre à un examen scrupuleux et nouveau cette idée de la création, et par suite celle de l'unité radicale du devenir.

CHAPITRE III

L'UNITÉ RADICALE DU DEVENIR

I

L'intuition qui, nous révélant et constituant en nous notre liberté, nous révèle par là, tendue en elle-même et nous tendant nous-mêmes, l'impulsion créatrice, nous montre, vraiment contractée par notre acte sur elle et durant selon notre mode de durée, la matière qui, étirée en soi, échappait à notre durée et s'opposait à notre acte ; et elle nous montre par là, contractée d'abord par l'acte créateur et rythmée par lui selon tous les modes de durée, cette matière qui, primitivement éparse, échappait à toute durée et s'opposait, inerte, à toute action. Se libérant donc par cette information rythmique de la matière qui leur résiste, notre vie, qui est ainsi notre création, et la vie, qui est la création, se distinguent, libres, de la matière qui, s'opposant à toute création libre, est pure nécessité. Mais qu'une intuition qui se dilate elle-même de la sorte

les termes disparates ou contradictoires, à nier la réalité foncière, sinon la formule, des contradictions et des crises qui nous étaient d'abord apparues comme irréductibles.

Cependant, si la vie individuelle et la vie sociale, si la vie du corps et la vie de l'esprit, si l'intelligence et l'intuition, si la liberté et la nécessité, si enfin peut-être l'action et la connaissance, nous apparaissent à présent comme réconciliables dans l'intuition même de la durée créatrice ; notre enquête nous a conduits à cette antithèse, non pas nouvelle, mais analytiquement dernière, entre la création qui définit l'élan spirituel et la résistance à la création qui définit désormais pour nous la matière et la quantité pure. Nous voici donc obligés, pour sonder cette opposition menaçante, de soumettre à un examen scrupuleux et nouveau cette idée de la création, et par suite celle de l'unité radicale du devenir.

CHAPITRE III

L'UNITÉ RADICALE DU DEVENIR

I

L'intuition qui, nous révélant et constituant en nous notre liberté, nous révèle par là, tendue en elle-même et nous tendant nous-mêmes, l'impulsion créatrice, nous montre, vraiment contractée par notre acte sur elle et durant selon notre mode de durée, la matière qui, étirée en soi, échappait à notre durée et s'opposait à notre acte ; et elle nous montre par là, contractée d'abord par l'acte créateur et rythmée par lui selon tous les modes de durée, cette matière qui, primitivement éparse, échappait à toute durée et s'opposait, inerte, à toute action. Se libérant donc par cette information rythmique de la matière qui leur résiste, notre vie, qui est ainsi notre création, et la vie, qui est la création, se distinguent, libres, de la matière qui, s'opposant à toute création libre, est pure nécessité. Mais qu'une intuition qui se dilate elle-même de la sorte

pour saisir dans notre vouloir l'impulsion originaire et dans notre durée toutes les durées, aille jusqu'au terme de l'effort qui la dilate : elle saisira donc, comme étirée en soi, une contraction de mobilité infiniment lente, et, comme éparse infiniment, une durée infiniment absente d'elle-même par l'instantanéité de la mémoire qui la constitue ; mais elle saisira donc, dans une résistance quasi-entière à toute création, une création infinitésimale, et, dans une nécessité presque intégrale, une infinitésimale contingence. Et c'est dans la perception pure — non point simplement concept-limite de la perception consciente graduellement détendue, mais située comme aux rives de l'expérience réelle, ou plutôt réalisable dans la vision pure de l'artiste — que, se posant à même sur la pure matière, l'esprit libre et intuitif touchera la contingence naissante au cœur de la nécessité. Car c'est bien dans la perception pure intuitive que la conscience, étirant par degrés en elle la qualité qui ramassait le changement, sent fluer et comme s'amincir à travers soi l'effort qui, se coulant en elle, y concentrait, fluide encore, le changement ingénu sous forme changeante d'histoire qualitative ; et c'est donc dans la perception pure intuitive que, neutralisée elle-même graduellement, elle sent l'effort qui l'anime se détendre en elle par degrés et coïncider enfin avec la tension naissante de la matière[1].

1. Il pourrait sembler que notre interprétation du bergsonisme soit en désaccord ici avec la lettre du bergsonisme, puisque l'*Essai sur les données immédiates* prouve précisément la liberté et le devenir de l'esprit par la nécessité et l'immutabilité de la matière spatiale. Mais si, dans *Matière et mémoire*, la contingence et le changement de la matière sont tenus pour pratiquement négligeables, ils sont affirmés comme naissants ; et l'inconscience de la matière n'est plus qu'une conscience neutralisée. Dans la discussion à la *Société de philosophie* sur le *parallélisme psycho-physique*, la perception pure est envisagée comme une expérience possible ; et, dans *Le rire*, la *vision* de l'artiste semble réaliser cette expérience. Cf. aussi l'*Évolution créatrice* et les conférences d'Oxford sur la *perception du changement*.

Et cette radicale contingence de l'être qui semble à peine un devenir — si stable en apparence qu'on l'eût opposé, quantité immuable et hors du temps, à la durée qualitative de la conscience qui devient — implique, dès lors, pour l'être tout entier en devenir et de qui la tension va croissant par degrés et croissant aussi la contingence, une évolution radicale. Que nulle matière, fût-elle pulvérisée et chaotique, ne se trouve au principe de cette évolution sincère, car de cette image matérielle encore l'évolution créatrice doit assurer radicalement la naissance. Que nulle intelligence, même virtuelle et enveloppée, ne se trouve à la racine de cette création évolutive, car de cette intelligence, évoluée elle-même, une évolution sincère doit expliquer radicalement la genèse. Et toujours l'intuition nous révèle, et pour l'intelligence naissante et pour la matière engendrée, l'indéniable et solidaire génération, puisqu'elle nous fait saisir, dans la perception pure, la coïncidence inagissante de l'esprit détendu avec

la matière, et, dans la perception consciente, la coïncidence efficace de la matière tendue avec la mémoire intelligente, nous faisant donc vivre par là, dans la durée au rythme divers, le vouloir radical dont l'effort en devenir engendre et le devenir lâche et déterminé de la matière et le devenir contracté et libérateur de l'intelligence.

Mais d'une radicale contingence et d'une évolution radicale peut-il être question vraiment, si à l'effort et à l'esprit la matière, dès le principe, vraiment s'oppose? Et vainement l'on saisirait, en une double coïncidence, inactive ou agissante, ou la matière en sa tension minime ou l'intelligence en sa minime détente, si précisément cette minime tension était comme retenue par une immanente résistance et cette détente minime comme provoquée par cette même résistance foncière. De telle sorte que le même obstacle, de part et d'autre, à une semblable génération opposerait une résistance semblable, et que, dans l'intelligence retenue ou dans la matière exaltée, un même principe négatif serait inhérent, le principe matériel lui-même qui, ingénérable et nécessaire, pourrait se définir dès lors par la résistance de principe à l'effort créateur.

Et c'est bien là, en effet, l'origine de toute répugnance à l'idée positive d'une évolution radicale, par quoi l'être même se définirait. Néant affirmé comme antérieur à l'être qui devient, ou néant nié comme vaincu avant d'être par l'être qui ne devient pas, c'est le néant, étranger à l'intuition, que logique-

ment l'on pose comme supérieur en droit à l'être qui devient et que l'intuition saisit en son devenir. Mais d'une telle répugnance à l'intuition n'est-ce pas l'intuition elle-même qui triomphera, si la logique du néant se trouve réduite, soit imaginative soit intellectuelle, à l'illusoire généralisation circulaire, en la conscience qui change, d'absences successives par lesquelles une attente successive se trouve successivement déçue? Nulle nécessité logique, dès lors, de poser, pour faire évanouir cette négation menaçante, un être logique et immuable, étranger au néant, dont l'identité même constituerait la propre affirmation, dont le devenir mobile serait l'expression inépuisable, dont la science, logiquement réelle, contiendrait, ramassée en soi et d'un seul coup mais inaccessible, toute la science, accessible mais éparse et indéfinie, de la mobilité qui devient sans être, sur le néant conquise[1].

Si donc par l'intuition le néant, périlleux au devenir réel, est vraiment aboli, c'est qu'à l'intuition même, mobile par essence, l'être, en son devenir, est vraiment donné. Et si la réalité qui devient n'est point une incessante reprise sur le néant d'un être

1. On reconnaît, dans ce raccourci, les indications formulées par M. Bergson de façon admirable au quatrième chapitre de son *Évolution créatrice*, au sujet de la double histoire solidaire et de la métaphysique et de la science. On y retrouve, plus particulièrement, la caractérisation qu'il détermine, en cette histoire, de la métaphysique aristotélicienne, fidèle à l'immobilité du point de vue antique, et de la métaphysique cartésienne, infidèle à la mobilité foncière du point de vue moderne.

oncièrement immuable, c'est que l'être réel se définit par l'indivision progressive d'une mobilité continue. Le réel progrès de l'être en devenir est bien une création incessante, qui rend illusoire l'acte immobile et à soi-même toujours identique d'une création continuée. Loin de se résoudre en une conquête négative sur la durée changeante, l'être s'affirme comme positive conquête de la durée qui progresse ; et de l'être, en son tout qui s'accroît réellement, c'est donc bien, non l'immobilité logique primordiale, mais l'évolution radicale et sans terme ni but, qui donne la notion vraie, et, dans cette évolution absolue, la radicale et progressive contingence[1].

Cet être mobile, que l'intuition saisit, est donné dans la conscience ; et, puisqu'il s'agit de l'être global, c'est donc que le devenir est, radicalement envisagé, une conscience globale qui progresse en un rythme divers. Et puisque cette conscience universelle diversement rythmée est une création incessante et radicale, c'est donc que le devenir, globalement envisagé, est une réalisation spirituelle. Mais la conscience, réfugiée en son intérieure mélodie, n'obtient-elle pas l'intuition de sa mobilité énergique et de sa pure liberté, alors qu'elle s'abstrait vigoureusement des inerties et des identités spatiales ? Si donc le devenir universel est lui-même une conscience qui évolue et qui crée, l'intuition pure de cette évolution créatrice n'impliquera-t-elle pas une abstraction vigoureuse des identités inertes de la résistance spatiale et matérielle ? D'où il suit que l'intuitive contingence et l'intuitive évolution, bien qu'elles semblent embrasser en leur création totale, négative de tout néant, la matière elle-même, spiritualisée, laissent échapper, réfractaire, le principe négatif et nécessaire et inerte de toute résistance, par quoi la matière, non spiritualisée mais à toute spiritualisation hostile, semblait dès l'abord irréductiblement définissable. Et que, par l'intuition même, la conquête du devenir radical par l'intuition définitivement réalisée se trouve ainsi mise en péril, la nature de l'intelligence le confirme, si, orientée vers l'espace, et de géométrie naturelle comme lestée, l'intelligence, en ses démarches, se témoigne inerte et de nécessité éprise et de toute création ennemie, donc en cela résistante vraiment à l'effort libérateur et comme matérialisée elle-même.

1. Voir la note ci-dessus

Ne semble-t-il pas, dès lors, que l'opposition, analytiquement dernière, que nous signalions à la fin du précédent chapitre, soit réellement insoluble, et qu'entre la création spirituelle, qui doit tout comprendre en son libre progrès, et la résistance matérielle, qui, domptable peut-être par l'esprit, se révèle partout et dès le principe contre l'esprit, l'antinomie suprême soit décidément irréductible[1] ?

1. On retrouve donc ici, comme concentrées en cette opposition entre la création spirituelle et la résistance matérielle, les antithèses que notre premier chapitre avait dialectiquement formulées et que notre deuxième chapitre avait travaillé intuitivement à résoudre.

II

A cette antinomie suprême, qui oppose ainsi la matière à la contingence et l'intelligence à l'évolution, une seule réponse est possible : le principe de la résistance et l'effort créateur ne s'opposent pas entre eux comme deux contraires dialectiques, mais comme les deux aspects inversement donnés dans une même intuition. C'est donc à l'immédiate connaissance que l'on demandera ici encore de nous faire vivre l'unité radicale. Si, dans la perception, non pure mais consciente et contractée par la mémoire, nous saisissons comme en sa genèse l'éparpillement matériel et immobile de la qualité, nous y sentons aussi la continuité, fluide et comme ramassée en son écoulement personnel, de la qualité qui devient. Et si, dans le souvenir, nous saisissons, vivante, l'évolution personnelle du passé irréversible, nous y trouvons aussi, comme à sa naissance, la banale expansion, en un passé impersonnel, des réversibles identités. Et cette même intuition, qui nous livre ensemble, comme inverses, la qualité détendue vers l'espace et la qualité que la durée contracte, nous livre par là même, comme inverses, le souvenir que la durée ramasse vers l'action et le souvenir que vers l'espace l'intelligence détend et matérialise. Si donc, mémoire grossie et tendue vers les créations nouvelles, l'univers qui change est une durée et une vie, l'intuition de

notre durée vivante nous révèle, comme intuitivement, ce qu'implique la durée de la vie totale, création et résistance tout ensemble par l'inversion d'un geste. Et si le geste spirituel de la vie est une évolution qui crée du nouveau, le geste inverse de la vie est donc une intelligence qui immobilise des identités. Mais si le geste créateur de la vie est une liberté spirituelle, le geste inverse de la vie est donc un éparpillement en matière et en nécessité. Si, enfin, le geste direct de la vie est solidairement évolution et esprit créateur, le geste inverse de la vie est donc solidairement intellectualité et matière[1].

Il semble, toutefois, que cette création et cette résistance solidaires l'une de l'autre aient beau se produire en l'unité d'un même acte, si, étant inverses l'une de l'autre, elles ne peuvent s'opposer dans cet acte que par une différence de direction vraiment irréductible. Puis, l'intuition que nous avons de notre durée propre a beau s'enfler pour rejoindre

1. Que le secret de l'unité fondamentale, en ce qui regarde les deux termes de l'antinomie formulée, nous soit donné sans doute par l'intuition qu'en nous réalisent et la perception consciente et la mémoire agissante, c'est là ce qui nous paraît ressortir des analyses de M. Bergson au sujet de la solidarité entre la perception et la matière, d'une part, entre la matière spatiale et l'intelligence, d'autre part, enfin entre la perception matérielle et l'intelligence scientifique de la matière. Les idées intuitives de *tension* et d'*extension*, solidaires à leur tour, nous semblent symboliquement expressives de l'unité des deux tendances. Ce qui rend peut-être la question obscure, c'est le rapport complexe des termes que l'on oppose de la sorte, à l'*action*.

la vie totale : notre vie est déjà, ainsi que toute forme de vie partielle, comme partagée entre les deux directions ; si elle monte et progresse, elle est alourdie en son effort spirituel, et dès l'origine, par le poids qui retombe. Vainement donc essayerions-nous, au cours de l'évolution vivante, de saisir entre les deux tendances adverses le rapport qui radicalement les unifie ; c'est au principe radical de la vie universelle qu'il faut se replacer pour saisir, en ce rapport, cette unité première. Mais il n'est guère malaisé de se replacer ainsi à l'origine ; et l'on n'a pas besoin, pour y parvenir, d'une démarche dialectique, puisqu'en cette démarche décisive c'est encore l'intuition personnelle qui nous donne la décisive réponse. Car notre vie partielle est distincte, sans doute, trempée qu'elle est par l'effort de l'esprit sur la matière résistante, des autres vies partielles ; mais l'effort spirituel qui l'assure n'est pas seulement notre effort : il est comme l'élan universel de création, alourdi et retardé en nous par la forme même de notre vie. Tendus en notre vouloir et en notre passé, pour ramasser dans notre acte nouveau tout notre caractère et les puissances prénatales qu'il porte en soi, nous sentons en nous s'affirmer par l'acte nos propres puissances créatrices ; mais nous sentons, en ce jaillissement même de notre génialité, le jaillissement génial qui nous inspire, le courant de création qui nous traverse et nous entraîne [1]. Et, certes, une telle expérience de la vie originaire et dynamique où notre vie se trouve immergée ne se réalise pas en tous les instants de notre durée personnelle. Presque toujours détendus de notre effort et absents de notre acte, nous travestissons matériellement, en automatisme spatial ou bien en déroulement intellectuel d'identités, notre puissance créatrice et notre évolution réelle. C'est dans les moments intuitifs, où nous agissons et pensons vraiment, que, soulevant, parce que soulevés nous-mêmes, le poids qui nous détend par sa chute, nous percevons, dans notre vouloir vainqueur, le jaillissement premier du vouloir et de la vie. Et cette expérience décisive, bien qu'elle ne réalise pas en notre acte, de façon entière, l'abolition de la résistance, nous laisse toutefois saisir, dans le dérobement de celle-ci, la primauté essentielle de l'élan créateur [1]. Mais si les seuls moments intuitifs nous révèlent ainsi la puissance spirituelle immanente, la nouveauté géniale de chacun de ces moments, où notre devenir s'affirme en sa liberté, nous révèle l'indéfinie fécondité de ce jaillissement de création. Ce n'est donc pas à l'origine première et abolie désormais du lancement de la vie que nous reporte, comme si, amassant en sa démar-

1. Au sujet du rapport entre cette idée bergsonienne du « courant de création qui nous traverse » et la doctrine classique de l'immanentisme, nous nous expliquerons dans notre cinquième chapitre.

1. Il ne peut s'agir, en effet, pour affirmer l'unité radicale, de nier dialectiquement et la résistance et le « poids mort » ; il suffira de montrer, intuitivement, dans l'acte créateur, la genèse de la résistance.

che rétrograde les stériles suffisances analytiques, elle nous ramenait, par voie dialectique, à un passé mort, une démonstration par les causes efficientes. Et ce n'est pas à une intelligence ouvrière que nous fait remonter, comme si, assemblant en son imitation inerte de la fabrication matérielle les pièces toutes données d'un jeu de patience, elle nous ramenait, par voie dialectique toujours, à la connaissance préalable d'un futur implicite, une démonstration par les causes finales. L'intuition agissante qui, dans la durée progressive, nous fait vivre une création réelle, nous révèle, sans dialectique, en la continuité d'une mémoire où le passé ne saurait mourir, œuvre imprévisible d'artiste et non travail prévu d'artisan, l'invention réelle et jamais sommeillante d'une supraconscience créatrice et inlassable[1].

Et, c'est l'intuition également qui nous fait saisir, dans notre acte, l'inversion du geste créateur, par où la résistance matérielle se trouve engendrée. Si, au lieu de tendre son vouloir et de violenter ses sou-

1. Il semble que, sur ce caractère inlassable de la supraconscience créatrice, il y ait eu un développement de la pensée bergsonienne. On a pu relever, dans l'*Évolution créatrice*. certains passages où l'impulsion créatrice apparaissait comme une puissance limitée et même économe. Au contraire, la récente conférence de Birmingham (*Life and Consciousness*) semble faire de la création, décidément triomphante de la matière, une œuvre inépuisable. Et cette extension sans limites est en rapport avec le développement des vues bergsoniennes sur la personnalité et l'immortalité consciente, nous dirons même sur la spiritualité. Au reste, n'y a-t-il pas une anticipation de ces vues nouvelles dans l'*Introduction à la métaphysique* ?

venirs pour les fondre ensemble, les adapter à l'exigence du moment et les couler dans la perception actuelle, la conscience personnelle relâche son effort et laisse aller sa mémoire, elle se sent comme dispersée par cet abandon, au terme duquel elle devine les immobilités spatiales dans les inactions du rêve. Et n'est-ce point l'office même du comique de nous faire éprouver, dans l'abandon de notre libre vouloir, l'invasion de l'automatisme qui, risiblement, se plaque sur notre vie désormais régressive ? Mais le courant fluide de la vie consciente qui, par un élan intérieur, l'achemine intensément vers les imprévisibles nouveautés de l'acte libre, ne se répand-il pas, oublieux de sa propre direction et de la mobilité qui lui est inhérente, en une conscience éparpillée et spatiale des motifs figés qui nous répètent et nous déterminent ? Et n'est-ce point le propre de toute conscience, alors que, attentive à la vie, elle va dans le sens de l'action, que de se doubler, ainsi que d'une ombre prête à l'offusquer, d'un souvenir inutile et dont la lourde résistance s'apprête inertement à la détacher de son acte ? Le rêve qui nous menace, l'automatisme qui nous mécanise, le déterminisme qui nous fixe, le souvenir qui nous stupéfie, tout cela n'est-il point, inclus dans notre élan, le geste qui retombe ? Si donc, au principe même, toujours tendu en son acte, des créations dans la durée, nous devinons comme le libre vouloir d'une supraconscience, l'opération ne va-t-elle point se distraire d'elle-même et prendre corps en un souvenir, l'élan imprévisible

qui se dépasse lui-même ne va-t il point se fixer dans le déterminisme de son œuvre, la vie qui progresse ne va-t-elle point s'établir en un mécanisme d'identités, la mémoire qui s'efforce ne va-t-elle point se détendre, comme se rêvant elle-même, en une solidité spatiale qui l'immobilise ? Que notre création consciente, dont l'élan inspirateur dérive du vouloir universel, rencontre une résistance, et, entravée par elle, y découpe, par la simplicité de son acte, les formes où elle s'incarne ; la création supraconsciente, élan universel, va donc constituer, pour réaliser en œuvre son acte simple, la résistance elle-même où les formes naîtront, c'est-à-dire la spatialité inerte et la matière [1].

1. Par cette interprétation du « geste inverti », nous voudrions rendre sensible l'unité foncière de la tension et de la détente, de la création jaillissante et de l'œuvre fixée. L'expression finaliste, que nous n'avons pu éviter d'ailleurs, est toute symbolique, ainsi que la « tendance à la vision » dont l'*Évolution créatrice* développe le progrès. Il est incontestable, ainsi que M. Bergson l'a marqué nettement lui-même, que cette genèse de la résistance matérielle, envisagée comme une détente et une sorte de chute, rappelle et la procession plotinienne et la métaphysique de M. Ravaisson : « Il semble », lit-on dans le *Rapport*, « qu'on ne saurait comprendre l'origine d'une existence inférieure à l'existence absolue, sinon comme le résultat d'une détermination volontaire, par laquelle cette haute existence a d'elle-même modéré, amorti, éteint, pour ainsi dire, quelque chose de sa toute-puissante activité » (p. 262) ; et plus loin : « Ce que la cause première concentre d'existence dans son immuable éternité, elle le déroule, pour ainsi dire, détendu et diffus, dans ces conditions élémentaires de la matérialité, qui sont le temps et l'espace » (*ibid.*). Mais on remarquera cette essentielle différence que l'élan créateur de M. Bergson agit, mobile lui-même,

Au lieu donc que, tendances l'une à l'autre étrangères, création et résistance s'opposent l'une à l'autre, irréductibles, c'est, au foyer même des créations, la résistance que nous voyons naître, dans l'acte qui crée. Et par une intuition encore, celle que l'artiste réalise, nous pouvons pénétrer de cet acte créateur, qui par son œuvre semble à lui-même hostile, non l'intelligente finalité qui le dirigerait en l'anéantissant, mais l'innovation radicale et l'invention spirituelle, dont la simplicité, féconde inépuisablement, contient en soi, latentes, les multiplicités produites qui indéfiniment s'aligneront, inertes et ensommeillées, en chaînes de souvenirs. Si les formes que l'artiste ordonne ne sont autre chose que la fixation du mouvement qu'il produit, ce mouvement n'est-il pas lui-même, en la matérialisation d'un geste, la résistance, matérielle déjà mais immanente, par laquelle l'élan spirituel se réalise ? Et c'est en vain que l'immobile multiplicité de la forme prétendrait immobiliser et diviser le mouvement qui l'engendra ; c'est en vain aussi que l'apparente finalité, par où le mouvement semble se déterminer en forme prévue, prétendrait développer fidèlement les intelligentes prédéterminations de l'élan inspirateur. Le mouvement développe le geste, et la forme arrête le mouvement ; mais l'élan simple du geste traverse le mouvement et inspire, mobile et nouveau toujours,

dans la durée, et que cette création « volontaire » ne procède pas d'une « détermination » finaliste.

la forme génialement produite. L'immobilité multiple de la forme et l'artificielle finalité d'un mouvement qu'elle achève ne sont, dans la détente du vouloir lassé, que l'éparpillement de l'élan sincère travesti en dessein par l'intelligence qui se souvient et la mémoire qui rêve. Ainsi, mais plus radical en son acte, l'élan universel, étranger aux desseins qui prédétermineraient son geste et stériliseraient son invention, développe dans la durée sans ellipse la simplicité toujours nouvelle de sa génialité inépuisable. Et cet élan qui, imprévisible, ne reconstruit pas, sagace et déductif, une œuvre rationnelle et préconçue, s'exprimera toujours, par cela même qu'il est inépuisable de fécondité active, en inépuisables séries d'ordonnances immobiles et d'ajustements rationnels[1].

L'œuvre produite, dont la matérialité intelligible et les formes achevées ralentissent l'élan créateur et

1. Nous ne prétendons point, par tous ces rapprochements entre divers passages de l'œuvre bergsonnienne, avoir expliqué analytiquement et l'acte de création et la résistance qu'il porte en lui. Il y a là peut-être, informulable, le mystère même de l'œuvre ou de l'action. Mais nous espérons avoir montré que cette unité première d'une double tendance, loin d'être une construction métaphysique, est bien, profondément, une véritable expérience intuitive. Et c'est pourquoi nous ne pouvons admettre que, trompés sans doute par l'appareil suggestif des images, sur lequel pourtant M. Bergson s'est nettement expliqué, certains critiques affectent de traiter sa pensée comme s'il s'agissait d'un *poème*. Et nous sommes surpris de trouver un jugement dédaigneux de cet ordre, à propos du *geste qui se défait*, sous la plume de M. Fouillée, si expert lui-même dans l'invention des significatives allégories, ainsi qu'en témoigne son beau mythe de Prométhée.

semblent convertir le jaillissement primitif en un véritable effort de conquête, ne se matérialise donc vraiment en obstacle et ne s'hypnotise sur ses propres formes que par une sorte de distraction, oublieuse de l'élan même qui, simple et efficace, la constitue en un mobile devenir. Et le corps, instrument d'action spatiale et de choix, est-il autre chose, en sa matérialité diverse, qu'une coupe instantanée, et comme une mémoire solide, dans le devenir fluide et simple de notre action spirituelle ?

III

Nous pouvons pénétrer, dès lors, par l'intuition de notre spiritualité agissante, dans les effusions spirituelles de l'action radicale et divine. Jaillissement continuel de nouveautés imprévues, mais flot continu de jaillissements qu'emporte, fidèle, le courant d'une mémoire où nulle création ne s'évanouit jamais, l'action divine s'éparpille en mondes ou en atomes ; mais d'elle, féconde toujours, et nullement asservie aux identités conceptuelles d'une œuvre close, le geste nouveau s'exprime en nouvelles sommes d'atomes incalculés et en mondes nouveaux et imprévus. Immense symphonie qui, développant en notes et en accords inconnus jusque-là une inspiration simple et originale, livre aux formules des techniciens futurs l'âme informulée d'un Beethoven. Poème sans limites qui, répandant par les strophes,

les vers et les vocables, dont nul jusqu'alors n'avait eu le pressentiment, une éruption géniale et indivise, livre aux arrangements verbaux des linguistes futurs l'âme inexprimée d'un Homère. Doctrine aux perspectives sans bornes qui, déroulant à travers les thèses et les concepts dont la pénétration mutuelle ne s'était jamais encore affirmée une intuition unique et indéfinissable, livre aux reconstructions érudites ou savantes des disciples futurs l'âme neuve d'un Berkeley ou d'un Spinoza. Vraiment spirituelle, l'action divine est comme l'effort par lequel une pensée dynamique, concentrée en sa propre tension, se cherche à travers les images et les termes, consciente de ses virtualités indistinctes et de son ineffable richesse intuitive. Mais la spiritualité de cette action ineffable se marque surtout en ceci que, jamais éprise paresseusement d'elle-même et surtout de son immobilité à la manière du Dieu aristotélicien, elle demeure action toujours et inquiète transcendance, et comme dilatation sans fin de sa propre victoire. En sorte que la montée même de la vie, dédaigneuse des vivants endormis qui se laissent river à leurs formes satisfaites, essayeuse déçue des formes souples par lesquelles s'affirme la mobilité vivante rusant avec la matière, créatrice enfin de l'homme par le machinisme de qui la matière sera domptée, n'est autre chose que l'ambition, vigilante et insatisfaite et souple et créatrice sans mesure, de la divine supraconscience. Et l'orientation de la vie, qui se révèle, conquérante, dans la destinée immortelle des dépas-

sements humains, n'est autre chose que l'orientation vers la conquête sans terme des autonomes et progressives créations de création, par quoi se poursuit et s'affirme la destinée supraconsciente de la divine et inlassable transcendance. Et la joie de la vie, qui éclate dans l'effort même de l'exaltation, marque sûre du triomphe de l'esprit, n'est autre chose que la joie divine de l'ambitieuse et autonome et transcendante spiritualité [1].

Mais si, par l'intuition de notre durée que nous dilatons immensément, nous pénétrons ainsi les ambitions divines, en cet élan de transcendance qui nous emporte et cet océan de vie qui nous baigne et nous entraîne, en cette unité radicale qui, créant par la genèse même de la matière et de la résistance notre effort et notre victoire ambitieuse, nous crée personne et esprit, en tout cela qui est supraconscience et absolu, saisissons-nous l'impersonnalité d'un vouloir universel et d'un pur devenir, ou bien l'autonome et personnelle action d'une éternité vivante ? A cette question répondent de façon dialectique les philosophies dédaigneuses de la durée ; niant la réalité profonde du devenir et concentrant la science dans une métaphysique intemporelle, que

1. Ici encore, nous nous sommes efforcés, en rapprochant les intuitions éparses, de montrer sous l'aspect réel d'une vision dilatée cette unité spirituelle et divine qui, dans le raccourci de *Life and Consciousness*, ou dans les discussions au sujet de la pensée cinématographique des métaphysiciens, pourraient apparaître faussement sous le jour d'une doctrine dialectique.

leur advient-il sinon de constituer en être universel la science parfaite divinisée ? L'éternité immuable qu'elles atteignent par là, identité abstraite qui s'oppose à l'abstraite poussière du pur phénomène, qu'est-ce autre chose sinon le concept figé d'une éternité de mort ? L'intuition de la durée, telle que nous la vivons en notre effort, nous livre une réponse bien différente. Ne percevons-nous pas, dans les transpositions par nous réalisées du courant de nos souvenirs, les multiples tensions et les attitudes diverses que, plus ou moins énergique, notre vouloir agissant nous permet d'adopter tour à tour ? Et si, sur chacun de ces plans, la durée consciente s'organise en un rythme défini ; qu'est-ce donc que dilater sa conscience sinon multiplier les rythmes du devenir, s'initier aux tensions multiples, élargir avec la vie de notre mémoire l'intérieure sympathie pour les réalités vivantes qu'elle imite ? Que, par une torpeur croissante des souvenirs, la conscience détendue se laisse tomber vers les lentes vibrations que la qualité recèle, elle pressentira donc, sans sortir de soi, la durée infiniment lente de la matière. Que, par une compénétration croissante des souvenirs, la conscience tendue sans cesse davantage se hausse toujours vers les rapides courants de qualités pures, elle pressentira donc, se transcendant soi-même sans sortir de soi, la durée infiniment rapide du devenir intégral, la supraconscience absolue de l'éternité vivante [1].

1. Nous comprenons mal que, dans son très beau livre sur *La*

Et cette intuition, qui nous révèle ainsi, par une méthode intérieure, les multiples réalisations du devenir, instinct élargi et curieux qui ne limite plus la forme vivante à ses intérêts spécifiques, ne nous donne-t-elle point sur la contingence et l'évolution, sur la création et la résistance, sur l'esprit et la matière, des lumières précieuses ? Ce n'est plus l'apparence d'une création aveugle que nous découvrons dans les jaillissements d'être, mais plutôt, dans la tension souveraine d'une supraconscience spirituelle, l'immédiate et réelle quasi-présence d'une Vie, qui se possède pleinement, sans se prévoir ni se répéter, par le rythme sans paresse de son acte créateur. Ce n'est plus l'apparence d'une résistance aveugle que nous découvrons dans les spatiales inerties, mais plutôt, dans la tension infime d'une infraconscience matérielle, la quasi-absence à soi-même d'une vie éparse, si lente qu'elle se prévoit et se répète, par le rythme paresseux de son acte naissant. Et de ce devenir parfait, qui est la Vie éternelle, à ce devenir sommeillant, qui est la matière pure, n'est-ce point la mémoire vivante qui révèle le passage, puisque les mille degrés de tension qu'elle réalise ne sont autre chose que les

pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes. M. Fouillée s'attaque à cette expérience *intérieure* des réalités multiples et condamne l'intuitive connaissance au solipsisme conceptuel. N'est-ce point là supposer dialectiquement une distinction spatiale entre les expériences diverses, alors que lui-même admet ailleurs une sorte de compénétration des consciences ?

mille durées aux rythmes divers, dont chacune, selon son rythme propre, sans reproduire les autres, les possède, les pressent ou les imite? Ainsi la supraconscience créatrice, élan de conquête intérieur à tout devenir, transcendance souveraine qui dépasse tous les rythmes et les résume en son rythme, liberté radicale dont les contingences alourdies imitent plus ou moins fidèlement la génialité, évolution radicale dont les devenirs ralentis imitent le jaillissement avec des souplesses plus ou moins fluides, Vie spirituelle dont les vies étagées se souviennent diversement en leur spiritualité qui s'abaisse, la divine supraconscience, qui se dépasse elle-même indéfiniment puisqu'elle se réalise elle-même à tous les degrés, nous est révélée intuitivement dans la dilatation indéfinie et inquiète de notre vie personnelle [1].

1. Notre interprétation, dans cette recherche intuitive de l'unité radicale et du devenir absolu, consiste essentiellement à rapprocher des vues psychologiques sur les diverses tensions de la mémoire et des vues métaphysiques sur les diverses tensions de l'être, que renferme *Matière et mémoire*, les vues sur les degrés de l'intuition et sur les durées multiples, que formule l'*Introduction à la métaphysique*. Mais on reconnaît aussi, dans cette tentative, les vues éparses de l'*Évolution créatrice*, en particulier l'histoire des métaphysiques que déroule le dernier chapitre. Et l'on ne saurait manquer d'y apercevoir la pensée leibnitzienne de l'*imitation* et des *jaillissements* créateurs, si vivante, nous semble-t-il, dans l'inspiration bergsonienne.

CHAPITRE IV

LA RÉDUCTION DES ANTITHÈSES

I

Si l'antinomie fondamentale du bergsonisme, qui est l'opposition entre la création spirituelle et la résistance matérielle, semble se dérober, dès l'instant qu'une oscillation intuitive nous éparpille et nous concentre tour à tour à travers les durées inégales ; ne devons-nous pas présumer aussi que les multiples antithèses solidaires, déterminées au cours de la doctrine par une sorte d'intuition dialectique, et qu'une intuition immédiate de notre vie personnelle avait paru dissoudre, devront s'évanouir enfin par l'œuvre même de cette dialectique de l'intuition qui, sur les plans de conscience multiples symboliquement unifiés, nous révèle les inégales réalisations d'une radicale contingence? C'est pourquoi l'enquête par nous instituée sur les crises immanentes au bergsonisme et qui, selon une double direction

problématique, avait dû poursuivre la solution du problème, et par l'hypothétique admission des crises inévitables et par l'hypothétique négation des crises nécessaires, devra s'achever enfin, s'évadant du problème qu'une intuition dilatable abolit, par la réduction immanente des solidaires antithèses.

Mais cette marche progressive qui, d'une détermination toute dialectique et extérieure encore des oppositions apparentes, nous a conduits par degrés, à travers l'intérieure vision immédiate de la durée créatrice et de la vie spirituelle, jusqu'à l'apparente et intuitive dialectique où s'évanouissent les oppositions, ne nous oblige-t-elle pas désormais à résoudre les antithèses formulées sans appareil dialectique, négligeant ainsi, comme extérieure précisément à la vision spirituelle, l'implication progressive qui de ces antithèses nous avait paru génératrice ? De telle sorte qu'une réduction immanente des oppositions abolies devrait les abolir d'un seul coup, et que l'intuitive dilatation de notre personnelle durée devrait nous dérober enfin la vision négative, et comme étrangère, de contradictions inexistantes.

Or, si nous adoptions cette méthode de renoncement, nous fiant ainsi à la vision intuitive de l'unité radicale par où, de manière implicite, les oppositions se trouvent anéanties, nous retomberions, par cette confiance même, dans le péril disparu des crises conjurées. Car cette confiance exclusive en l'intuition immédiate ne serait-elle pas une négation de l'intelligence analytique, et cette vision suffisante de l'unité radicale ne serait-elle pas comme une méconnaissance du symbolisme intuitif lui-même par où s'affirment, en un seul élan d'invention spirituelle, les diversités rythmiques des plans multiples de création ? De telle sorte que, par un résultat conforme à ce qui résultait pour nous de notre première et problématique attitude, cette attitude définitive et libérée du problème aboutirait à reconstituer l'opposition interne par l'accentuation interne et définitive qui devait en exorciser le fantôme. Et, puisque la création radicale ne supprime pas, à vrai dire, la résistance radicale, mais l'implique en soi et l'engendre, chacune des antithèses, formulées dialectiquement, au lieu de se résoudre par la suppression de l'un de ses termes, devra se réduire par l'implication du terme engendré dans le terme générateur. Mais, puisque l'élargissement de l'intuition immédiate, s'il concilie intérieurement entre eux les divers plans de réalisation par la correspondance diversement symbolique qu'il leur assure, n'abolit pas leur diversité réelle, et les unifie réellement toutefois par le mouvement dialectique qu'il constitue, ce recours à l'intuition immédiate, par où les antithèses devront s'évanouir, loin de supprimer, dès le principe, les termes résistants et l'analyse qui les développe, supposera et leur résistance analytiquement solidaire et la possibilité dialectique de les concilier avec les termes intuitifs qui, tous mais diversement, dans l'acte immédiat de la

dilatation personnelle, expriment l'élan spirituel de création radicale.

Au reste, cette méthode de réduction, intuitive et dialectique tout ensemble et pour la même raison profonde, si elle aboutit, en effet, à réduire les antithèses, n'y pourra réussir que d'un point de vue intuitif. Si le renoncement à la dialectique est illusoire, puisque l'intuition totale se réalise elle-même par un mouvement dialectique, les moments divers de cette réalisation, qui symbolisent les uns avec les autres, n'en sont pas moins, pour qui néglige la continuité de transition qui les unifie, distincts les uns des autres ; d'où il suit que, du point de vue de la pure dialectique, les termes ne peuvent que s'opposer entre eux, irréductibles. Seule, une dilatation vivante de notre réelle expérience, puisqu'elle consiste en un double mouvement, et vers l'accélération des rythmes éternels et vers l'alentissement des rythmes instantanés, nous faisant remonter de l'immobile et intellectuelle matière à la mobilité intuitive de l'esprit pur, et nous faisant descendre, par le même acte, de la mobilité spirituelle à l'immobile matérialité[1],

1. Nous croyons que cette interprétation de l'*intuitive dialectique* bergsonienne est irréprochablement fidèle au sens du bergsonisme. Il nous semble, en effet, que, si l'on met à part la négation plotinienne et spinoziste de la réalité du temps, la pensée de M. Bergson réclame comme sienne l'identification plotinienne et spinoziste de l'acte de création qui descend à la limitation qui remonte et dont la résistance s'abolit par ce retour (Voir la note de l'*Évolution créatrice*, p. 229, relative à Plotin, et le passage de l'*Intuition philosophique*, p. 814, relatif à Spinoza). Et il nous semble aussi que, par

sera capable, en cette fusion de deux mouvements inverses, de nous faire immédiatement et pleinement comprendre l'unité radicale des termes qui s'opposent et la réductibilité définitive des irréductibles antithèses.

Mais, si nous adoptons, dès lors, pour résoudre décidément les antithèses, une méthode dialectique d'inspiration intuitive, nous devrons, puisque la solution de l'antinomie fondamentale entre la création et la résistance nous permet seule, résumant en elle toute la dilatation dialectique de l'expérience vivante, de résoudre les autres oppositions, prêter aux antithèses, afin de les abolir, une ordonnance précisément inverse de celle qui nous a permis d'abord de les développer. Nous irons, par là, des oppositions les plus globales, en un sens, et les plus exactement expressives du mouvement de l'intuition, aux oppositions les plus abstraites et qui apparaissent d'abord comme les moins réconciliables Et peut-être aussi, puisque, dans notre explication des crises supposées, il s'agissait tout ensemble et d'un système de contradictions qui simultanément s'enchaînent et d'une série de contradictions qui successivement

cette interprétation, nous pouvons défendre l'intuition totale et dialectique du bergsonisme contre les objections implicites de M. Maurice Blondel (Le point de départ de la recherche philosophique, *Annales de philosophie chrétienne*, juin 1906), lesquelles consistent précisément, du moins à ce qu'il nous a paru, à maintenir la nécessité d'un élan inépuisable qui tienne sincèrement compte des oppositions et des moments dialectiques, afin de rendre possible, immanente à cette dialectique intuitive, une intuition *totale*.

se révèlent, irons-nous des antithèses les plus récentes, ou plutôt le plus récemment mises en leur jour, aux antithèses les plus anciennes, et qui avaient semblé les plus caractéristiques de la pensée nouvelle.

II

De ces oppositions ainsi ordonnées selon que le rapport même entre leurs termes paraît s'éloigner davantage de l'immédiate unité intuitive, la première, et la plus globale, se formule sans doute entre la science et la métaphysique. Mais si, libérée de tous symboles par la multiplicité même des images qui ont pour rôle de suggérer une attitude intérieure et une vision, la métaphysique, dans le mouvement même de l'intuition oscillante, saisit en son dedans l'absolu des diverses durées, n'est-ce pas à la descente même, pour ainsi dire, du mouvement intuitif, et à la croissante lourdeur du rythme qu'il détermine en sa chute, que la science et les clairs concepts maniés par elle doivent et leur naissance et leur morcellement et leur nécessité ? De telle sorte que métaphysique et science, loin de s'opposer entre elles irréductiblement, se partagent en fait la double direction selon laquelle se meut l'intuitive dialectique. Modelée sur la matière aux rythmes alanguis et modelant la matière selon l'alentissement insensible de son propre rythme, la science, par degrés, transforme en simultanéités spatiales la durée qui devient

et, comme hypnotisée par son idéal d'immobilisation, pousse la matière elle-même vers l'espace géométrique, morcelable et maniable à volonté. Mais, puisqu'elle va par là même dans le sens de l'intuition qui descend, la science est donc intuitive en son maniement arbitraire de concepts ; et puisqu'elle va dans le sens même de la matière qui se détend, la science de la matière pénètre donc l'absolu de la matière et constitue vraiment, en son essentielle démarche, la métaphysique de la matière. Aussi, pareille à la métaphysique, est-ce par les coups de sonde de l'intuition que la science découvre progressivement l'absolu de son objet. Et leur unité de nature est si radicale que leur destinée fut constamment solidaire ; la science antique, qui détachait du temps les moments privilégiés, se condensa et s'acheva en une métaphysique de l'instant, à toute durée étrangère ; et si la métaphysique moderne, par ses intuitions profondes, se tourne vers la durée réelle et vers la réalité du devenir, c'est que la science moderne, qu'en cela elle contredit en apparence, nie les moments privilégiés et, proclamant l'équivalence de tous les instants, se tourne en principe vers le devenir et se replonge ainsi dans la durée mobile. Qu'empiétant sur la véritable science de la vie, qui est la métaphysique orientée par l'intuition ascendante, la science matérielle s'attache à morceler et à spatialiser la vie par ses concepts, cette démarche de la science se justifie encore, puisqu'en cela encore elle obéit au mouvement de des-

cente et, matérialisant la vie, redevient par là de cette vie immobilisée une réelle intuition. — Vainement donc on opposerait l'une à l'autre, comme irréductibles, la science et la métaphysique ; l'unité de l'intuition qui les engendre les réconcilie à ce point que l'une et l'autre échangent leurs noms, et que, différentes sans doute par leur usage du symbolisme, l'une et l'autre, envisagées chacune en son véritable rôle, constituent, par leurs intégrations, une connaissance intuitive de l'absolu.

Plus lointaine déjà, semble-t-il, de la dialectique que l'intuition réalise, l'antithèse entre l'action et la connaissance pure n'oppose-t-elle pas des termes dont la distinction est plus tranchée, et qu'il est plus difficile de comprendre globalement en la dilatation de l'expérience immédiate ? Et ne dirait-on pas que la réduction même de la première antithèse assure à cette opposition nouvelle une plus résistante irréductibilité, puisque, métaphysique de la matière, la science est, en cela et comme par son véritable principe, connaissance pure de son véritable objet ? A cette nouvelle antithèse, pourtant, c'est bien la première opposition qui nous conduit, car le morcellement spatial arbitraire et la maniabilité des concepts solides sont les signes d'une démarche pratique ; et ce caractère pratique de la science devient clairement manifeste lorsqu'elle déforme et immobilise, pour s'en emparer, la mobilité fluide de la vie. Il est donc vrai d'affirmer que nos méprises sur le réel et le devenir proviennent de ce que nous em-

ployons à penser les formes de l'action ; et c'est avec raison que l'on dénonce les infidélités de la perception consciente et utilitaire à l'égard de la constitution réelle d'un continu fluide et nuancé, que nos besoins et nos sens découpent et solidifient en choses. Et si le rêve, étranger à l'action, rétablit entre ces choses la continuité que l'action abolissait, ne devrat-on pas chercher en lui l'image fidèle de cette pure connaissance qui échappera enfin aux formes de la pratique ? Mais, précisément, à cette connaissance de rêve, indifférente réponse à tous appels sensibles méconnus d'une mémoire aliénée, l'effort du vouloir fait défaut et l'intelligente orientation qu'il assure à nos souvenirs personnels. La mémoire qui se détend, rêveuse, et que cette détente spatialise, si elle ne permet plus, étrangère au bon sens, les pratiques souplesses qui nous adapteraient, est étrangère, par cette raideur même, au courant de la vie et aux sinuosités de l'intuition. Bien loin de nous hypnotiser, comme en un rêve, sur les images d'oisiveté que détache et fige une pensée inerte, la pure connaissance, flot mobile et agissant du réel devenir, nous emporte dans le sens même où se réalise le geste créateur. Et si la perception pratique, par les morcellements qu'elle opère et les adhérences superficielles qu'elle impose à notre vie profonde, semble diminuer en nous le sentiment du réel, ne devons-nous point vivre en elle, précisément, la contingence qu'elle réalise, et poursuivre, au delà d'elle toujours, dans le sens que l'action détermine,

la génération de la pure matière accessible, en sa réalité de réactions spatiales, à la perception pure ? Qu'elle soit donc esprit et mémoire ou bien perception et matière, et l'expérience efficace est une connaissance intérieure de ce qui devient, et la connaissance immédiate de ce qui devient est une expérience de notre efficace[1]. Action vraie et pensée droite ont une même origine dans le juste vouloir d'une même justesse. L'antinomie conciliée de la science et de la métaphysique a dans l'unité de l'action, doublement orientée mais uniquement inspirée, son principe conciliateur ; et, si l'action simple est donc une connaissance double, c'est qu'avant tout la connaissance double est une action simple. Ainsi, de même que l'antithèse d'abord formulée et réduite, l'antithèse nouvelle dont la réduction est réductrice de la pre-

1. Il nous semble que cette formulation du rapport entre l'action et la connaissance permet, grâce à l'unité qu'elle affirme entre l'une et l'autre, de mieux déterminer ce que l'on appelle souvent le *pragmatisme* bergsonien et de le concilier foncièrement avec *la doctrine de l'action* à laquelle, avant tout autre peut-être, M. Maurice Blondel donna le nom de *pragmatisme*. Pour M. Bergson, comme pour M. Blondel, l'action pure est une impossibilité et la connaissance pure une irréalité. Pour M. Bergson, comme pour M. Blondel, l'action progressive, qui est une connaissance progressive, résulte d'une inquiétude du vouloir, inégal en ses formes réalisées à sa volonté profonde et imprévisible. Pour M. Bergson, comme pour M. Blondel, c'est une dialectique intuitive immanente qui nous dilate et qui, nous réalisant de façon efficace à travers l'intégrale connaissance, nous porte librement, en un déterminisme de symboles et de mécanismes par nous constitué, à l'acte même qui nous transcende.

mière, s'abolit elle-même par l'unité radicale de l'intuitive dialectique.

Plus étrangère, par cette pénétration radicale de l'action et de la connaissance, à l'intuition mobile qui les unifiait, s'offre à nous, dès lors, l'opposition, irréconciliable d'aspect, entre l'intuition justement, qui définit la connaissance agissante, et l'intelligence, qui, prise en son œuvre réalisée et stabilisée, définirait la connaissance arrêtée et résistante, donc inerte. Comment étreindre, globalement, en une même mobilité intuitive, et cet acte mobile qui pénètre le devenir et cette négative et inactive aliénation d'un devenir immobilisé et vidé de sa substance, laquelle n'est plus désormais qu'extériorité de relations sans fin multipliables ? Mais comment nous échapperait-il que cette inertie et cette extériorité intellectuelles, bien loin de nous fixer hors du devenir, ne tiennent leur réalité précisément que de l'intuition active, qui les dépose en son orientation ambiguë ? Élan qui s'alentit et qui pressent les rythmes matériels, l'intuition devient une intelligence intuitivement accordée à ces rythmes qui s'alentissent. Élan qui s'accélère et qui pressent les rythmes éternels, l'intelligence dépouille la torpeur de la matière équilibrée et se révèle intuitive et matérielle création des rythmes qui s'accélèrent. Aussi l'intuition pure et l'intelligence pure, termes d'une antithèse irréductible, ne sont-elles que les aspects immobilisés de l'intérieure et agissante inspiration, par où la vie spirituelle et s'élance et se recueille et s'assure et se réa-

lise[1]. L'intelligence est comme le noyau solide d'une intuition fluide et entraînante ; elle ne se solidifie en concepts que pour mobiliser ensuite, inquiète et spirituelle en son élan d'âme, les concepts immobiles, instruments libérateurs de spiritualisation. Et si, dans l'évolution créatrice universelle, l'intelligence est apparue, c'est que l'intuition pure, intériorisée en formes immuables, ne pouvait réaliser l'effort de cette immanente inquiétude et de cette « exigence de création spirituelle[2] ». Ainsi la deuxième antithèse, qui s'est trouvée réduite par l'unité radicale de l'action intuitive et de la connaissance agissante, n'était en fait réductible que par l'implicite réduction de cette troisième antithèse entre une intelligence intuitivement inspirée et une intuition intelligemment actualisée.

Mais que l'intelligence, en l'élan qui l'inspire, soit réconciliable de la sorte avec l'intuition, n'en résulte-t-il pas que cela même, qui arrête l'élan de l'intelligence et la découpe en concepts immobiles,

1. Cette détermination de l'intelligence pure et de l'intuition pure comme simplifications conceptuelles ressort des analyses de M. Bergson au chap. II de l'*Évolution créatrice*. Elle nous paraît constituer une réponse suffisante aux objections de M. Fouillée, lequel, reprochant à l'intuition bergsonienne de n'être qu'un concept, néglige précisément dans l'intelligence l'élan intuitif qui l'inspire. — On rapprochera de cette interprétation les remarques, si suggestives, de M. Berth, dans son étude sur Marchands, intellectuels et politiciens (*Mouvement socialiste*, 1907). M. Berth a transporté dans le domaine social les rapports bergsoniens entre l'intuition pure insuffisante et l'intelligence intuitivement inspirée.

2. Voir la note ci-dessus.

est irréconciliable avec la pensée intuitive, ce qui constituerait entre la pensée et le langage une opposition désespérée ? Il semble donc qu'ici l'intuitive dialectique soit décidément inapte à saisir les deux termes d'une étreinte globale, et que la résistance des mots échappe au mouvement alternatif de l'intuition. Aussi, de quelle impuissance est frappé, dans son effort pour révéler, au delà de tous symboles, le courant de la vie affective, le romancier habile et profond de l'âme ! Et combien se duperait elle-même, inventive de concepts fluides et de mots singuliers qui se modèlent sur l'originalité de ses propres états, une conscience brutalisée à nouveau par les termes nouveaux qu'elle invente ! Mais l'effort n'est pas vain du romancier de l'âme, qui nous invite à déchirer le voile des mots et à nous replonger dans le courant même, au delà de tous symboles ; et la mécanisation nouvelle par les termes nouveaux n'est point redoutable à la conscience qui use de symboles pour incarner son effort de libération. Le mot solide et mobile est comme le véhicule matériel qui, triomphant de la solidité immobile de la matière, permet à la pensée de se rendre mobile elle-même ; et c'est par le sport du langage que l'homme, haussé par les sports multiples au-dessus de l'animalité routinière, achève de vaincre l'automatisme et de délivrer la conscience. Si donc l'intuition et l'intelligence se trouvent intuitivement unifiées, cette réduction n'est possible que par les complications verbales, sans lesquelles et l'élan intuitif manque-

rait à une intelligence immobile et la possibilité d'une inquiétude sans terme ferait défaut à une intuition close en son domaine fini. Si, dès lors, symbolique par ruse, la pensée intuitive est verbalement réalisée, la pensée verbale, en son inspiration spirituelle, est orientée intuitivement ; et la réduction de l'antithèse par le mouvement d'une intuitive dialectique assure l'unité radicale du langage et de la pensée[1].

Cette unité foncière, par laquelle, original en sa vie, le symbolisme verbal exorcise sa propre banalité, nous embarrasse, délivrés de l'antithèse qu'elle supprime, dans le piège d'une nouvelle et insoluble opposition. Car cette vie originale d'un symbolisme réellement pensé ne se développe que dans une âme individuelle, alors qu'elle abjure, artiste et inventive, les conventionnelles banalités de la vie sociale. Et que l'intuition, en son mouvement dialectique, ne puisse embrasser les deux termes de cette antinomie, laissant fuir, parce qu'elle-même est créatrice, une vie sociale figée, c'est donc bien que, trop distants cette fois de l'immédiation première, nous

1. Cette réduction de l'antithèse prouve, à notre sens, combien se trompent les adversaires du bergsonisme, alors qu'ils interprètent la dénonciation du verbalisme comme une condamnation de la pensée verbale. Une distinction doit être faite entre l'intellectualisme figé, qui donne aux concepts et aux mots une valeur définitive de jetons inertes, et l'intellectualisme vivant, qui oriente les concepts et les mots par l'immanence d'une intuition. Et c'est pourquoi un langage qui ne se laisse point distraire de sa propre vie est bien véritablement une pensée.

sommes livrés à une contradiction sans remède. Et il est vrai, sans doute, que les exigences sociales spatialisent et matérialisent notre devenir dépouillé par cette résistance et cette routine de sa souplesse créatrice. Il est vrai aussi que la victoire spirituelle, par où l'exigence foncière de création décidément aboutit, consiste en une réalisation définitive de la personnalité. Mais que cette stigmatisation d'une raideur sociale mécanisée et cette apothéose des transcendances personnelles entraînent une proscription de la vie sociale agissante, c'est là ce qu'une intuition vivante et apte à se dilater nous défend de prétendre. Car, si l'intuition de notre libre élan nous permet de reconnaître pour libres les actes qui portent le signe de notre personne, cette tension et cette torsion de notre vouloir propre nous font saisir à nous-mêmes comme orientés par la tension d'un vouloir universel. Et si la vie consciente est une personnelle mélodie, il faut voir en elle, union indivise de mille virtualités, comme une vie sociale naissante. Mais que l'homme se hausse, par l'inquiétude spirituelle, au-dessus de la routine animale, c'est au niveau social qui désormais le porte que l'individu est redevable d'une possibilité toujours nouvelle d'invention. Et, si la mort est vaincue par la vie spirituelle progressive, c'est donc l'armée humaine qui franchira l'obstacle. Et comment discernerait-on les deux vies avec rigueur, si, dans sa dialectique alternante, l'intuition personnelle, dilatée vers les durées autres, qu'une intellectuelle sympathie lui

rend intérieures et présentes, devine sans fin les nuances complémentaires de sa propre coloration, et achève de conquérir sa puissance créatrice par un acte de libre transcendance qui la dépasse sans l'aliéner ? C'est pourquoi la vie spirituelle véritable, qui ranime les intuitions éparses et leur assure une réelle continuité, ne permet qu'à l'intime fusion des consciences personnelles l'accès du principe où elle-même se fonde ; et c'est l'acte social de l'humanité intuitive qui seul achève et transcende l'humanité.

Que, d'ailleurs, sans abjurer la vie personnelle et la joie de création qui lui est inhérente, l'intuitive dialectique établisse entre elle et la vie sociale une communion intime, n'est-ce point que par là se détermine, inaccessible aux conciliations intuitives, une opposition vraiment hostile, et sans possible arbitrage, entre les joies spirituelles de la fusion des pensées et l'individuelle et indépendante mélodie de la vie esthétique pure et irrévocablement originale ? Et puisque science et métaphysique, ennemies apparentes, sont unes intuitivement, cette antithèse constituée de la sorte oppose donc l'un à l'autre, et décidément, l'art individuel et la science universelle. Mais l'antinomie qui par là s'exprime n'aurait de sens véritable que si l'un des termes qu'elle oppose se dérobait à l'intuition ; et c'est à la réduction même qui la déterminait qu'elle doit la nécessité de sa réduction propre. Car, métaphysiquement fondée et approfondie, la science, intuitive en son intellectualisme, si elle se formule par un morcellement et

semble procéder d'une résistance à l'acte d'invention, est réellement inspirée et intérieure au devenir et fidèle à l'inquiétude de l'âme, puisque c'est par elle que la matière est connue et la résistance vaincue et la personnalité affermie et la transcendance possible. Et l'art, œuvre et joie de création, s'il bannit tout morcellement conceptuel et s'efforce dans le sens même de l'invention vitale, est donc, lui aussi, intérieur au devenir et interprète de l'inquiétude spirituelle ; et c'est l'œuvre esthétique, limitée par une intuition close, qu'achève, intellectualisé et universalisable, l'acte métaphysique de l'intuition vitale ouverte et dilatable et illimitée. Si donc l'antithèse entre l'intelligence et l'intuition impliquait, pour être réduite, la réduction de l'implicite antithèse entre la pensée et le langage ; et si cette opposition nouvelle abolie ne pouvait l'être que par la réduction d'une antinomie qu'elle supposait entre la vie sociale et la vie personnelle ; cette antinomie, à son tour, n'est surmontable que par l'abolition de l'antithèse qu'elle enferme entre l'art et la science [1]. Mais l'évanouissement de cette dernière opposition n'est, sous une autre forme, que l'évanouissement de l'op-

1. M. Wilbois a dénoncé avec raison, et voici longtemps, les snobs de l'esthétisme qui ont cru trouver dans la pensée bergsonienne la négation de la science ; et M. Bergson a protesté publiquement contre une méprise de ce genre (*Bulletin de la soc. franç. de philos.*, janv. 1908). Mais il convient d'ajouter, conformément à l'idée même de M. Bergson (et c'est bien là aussi l'interprétation de M. Wilbois), que l'unité intuitive de l'art et de la science se réalise par la prédominance de l'art, inspirateur de la science.

position première entre la science et la métaphysique.

D'où il résulte, puisque les termes unifiés de cette opposition à double forme traduisent, de façon diverse, l'acte libre d'une intuitive création, que l'effacement de leur foncière différence, s'il met en pleine valeur la liberté spirituelle et novatrice, la déclare par là même intuitivement irréconciliable avec la nécessité qu'elle refoule ainsi diversement. Et bien que la victoire de la vie sur l'automatisme soit due à une inventive complication de l'automatisme par la vie, le fait même que la vie doit vaincre l'automatisme exprime une impuissance originelle et nécessaire de la vie spirituelle et libre. Mais, si la vie spirituelle s'affirme précisément par le mouvement dialectique d'une intuition qui nous dilate, l'intérieure divination de la résistance mécanisante n'est autre chose que l'affirmation implicite d'une contingence moins robuste et d'une spiritualité moins efficace. Et, sans doute, cette moindre vigueur et cette moindre efficacité seraient bien les signes d'une irréductible impuissance, si l'intuition ne se mouvait aussi, en son inquiétude de transcendance, vers la réalité supraconsciente d'une liberté pleinement vigoureuse et d'une éternelle spiritualité. C'est donc par l'ascension qui s'efforce vers la puissance créatrice que l'on saisit intérieurement la signification de la chute vers la résistance nécessaire ; et la nécessité qui nous abaisse est une contingence qui se hausse, si la nécessité artificielle qui nous élève est comme l'œuvre

gracieuse d'une liberté qui s'abaisse pour se hausser en nous élevant[1]. Et cette intérieure et intuitive conciliation, qui réduit ainsi l'antithèse entre le libre et le nécessaire, conditionne, dès lors, la réduction déjà formulée de l'antithèse entre la nécessité qui semble définir la science et la liberté par où l'art, véritablement, se définit.

Or, si la nécessité apparente monte ainsi vers la liberté spirituelle, c'est qu'entre les réactions qui s'offrent un discernement est possible ; et ce choix est d'autant plus large qu'il procède d'une mémoire plus fidèle et plus lointaine. Aussi la réduction foncière de la nécessité semble-t-elle le principe d'une opposition entre cette mémoire spirituelle, qui discerne les réactions désirables, et le système sensorimoteur, incapable par lui-même d'aucun discernement. Et si l'intuition nous dilate à travers les durées multiples, c'est donc toujours une mémoire agissante qu'elle nous révèle ; mais le corps, système instantané de réactions sans autonomie, lui échappe. Même

1. Nous croyons pouvoir interpréter ainsi la suggestion allégorique du « geste qui se défait ». Et il est visible que la pensée aristotélicienne et plotinienne de M. Ravaisson se retrouve dans le bergsonisme interprété de la sorte. Cette attirance « gracieuse » ne suppose point, d'ailleurs, une éternité immobile ou un dessein préconçu. Et le haussement de notre vie qui se transcende n'est que le degré le plus haut, jusqu'à présent, du haussement inquiet de toute contingence, c'est-à-dire de toute durée, c'est-à-dire enfin de tout ce qui devient : donc de tout, puisque l'espace pur, qui seul ne devient pas, n'est que le terme extrême du mouvement de l'intuition, qui se dilate en intelligence pour accentuer la libération du devenir dont elles pressent l'inquiétude.

ne doit-on pas dire que l'essentiel de l'opposition surmontée se déguise sous l'antithèse qui maintenant s'impose, puisque cette instantanéité de réactions dépourvues d'initiative n'est autre chose que la résistance à toute innovation, et donc la nécessité radicale ? Sans doute, l'antithèse demeurerait inviolable, si le corps vraiment échappait à la durée et à la mémoire, étranger dès lors à ce qui est action, et si la durée et la mémoire, continuité d'images mouvantes, différaient pas essence même de l'image mobile qui est notre corps. Mais l'intuition qui, vigoureusement, développe et choisit notre acte, cueillant par la mémoire certaines images qu'elle favorise, ne détermine notre corps parmi ces images qu'en arrêtant pour agir le déroulement de notre durée. Si donc le corps n'est point discernement libre et mémoire, c'est qu'il est le terme quasi-instantané de la mémoire et comme l'actualisation du libre discernement ; et si le corps diffère de l'esprit, c'est que, actuelle réalisation de la durée spirituelle condensée en mémoire agissante, il est situé vraiment, par son rôle, sur le chemin de la spiritualisation progressive. Ainsi l'intuitive dialectique, par laquelle, selon des rythmes divers, nous nous installons dans les diverses durées, nous permettra, étant une dialectique de l'action, de saisir dans l'acte du corps le prolongement de l'acte spirituel, et comme la détermination sans durée, dans un automatisme sans mémoire, d'une libre mémoire qui, de toute détermination exempte, développe dans la durée, étrangère à l'automatisme,

ses créations réelles. Et, par cette réduction de l'antinomie apparente entre l'esprit et le corps, s'achève décidément la réduction de la précédente antinomie entre le nécessaire et le libre.

Seulement, si le corps est sur le prolongement de l'esprit, l'action corporelle, avec les réactions conscientes et chargées de mémoire qui la constituent, ne s'en opposera que mieux, indéterminée désormais et faite de discernement, aux actions et réactions, vraiment instantanées et déterminées et sans discernement interne ni mémoire, qui s'échangent entre les images matérielles. Et, puisque le discernement des réactions utiles est l'œuvre vraiment spirituelle du corps vivant, c'est donc bien une opposition entre la vie et la matière qui résulte de la spiritualisation du corps. Comment, si l'intuition qui se meut et se dilate est durée et mémoire, pourrait-elle comprendre jamais ce qui est sans mémoire ni durée ? Mais comment, d'autre part, ce qui est réactions motrices, c'est-à-dire le corps, pourrait-il différer radicalement de ce qui est équivalence d'actions et réactions motrices, c'est-à-dire la matière ? En sorte que l'abolition de la dernière antithèse demeure menacée par l'opposition qu'elle engendre. Cette menace serait, d'ailleurs, inévitable si la matière n'était point continuité d'images, ainsi que la durée vivante et la mémoire, et si le prolongement de la perception consciente qui, par le corps, discerne les réactions désirables, ne menait point à la perception pure, installée dans les équivalences matérielles, une

intuition qui, dialectiquement, se meut vers le ralentissement de la durée. Or, cette dialectique agissante, bien qu'en s'éloignant de la pure mémoire elle renonce graduellement aux raccourcis pittoresques de ses visions qualitatives, emporte avec elle, dans la matière qu'elle perçoit matériellement, comme un instantané de mémoire qui est une promesse de contingence. Mais, déjà spiritualisée par cette annonce de création, la matière qui se souvient ne s'oppose plus irréductiblement à la vie ; elle est vie elle-même, puisqu'elle est déjà durée et comme inquiétude d'un dépassement de soi. Et cette réduction de la matière à la vie assure la réduction sans menace du corps à l'esprit que leur opposition menaçait.

Ramener la matière à la vie, n'est-ce point ramener à la durée qui change et grossit l'apparente et parfaite équivalence des pures instantanéités spatiales ? Mais cette conversion de l'espace en durée, qui assimile à une conscience l'univers matériel, n'entraîne-t-elle point une opposition d'autant plus complète entre la durée changeante et l'espace homogène ? Et l'on ne saurait concevoir, quel que soit l'effort dialectique de l'intuition vivante, qu'elle puisse renoncer à la durée pour saisir en lui-même l'espace immobile. Mais cette opposition n'est-elle point périlleuse pour la réduction effectuée de la matière à la vie, puisque, mémoire sans doute et changement déjà, la matière n'en est pas moins une quasi-instantanéité, et que, nuancée, il est vrai, et intérieurement

continue, elle n'en porte pas moins en elle comme une tendance nécessaire vers l'homogénéité parfaite et la divisibilité sans fin ? Et, certes, une telle incompatibilité serait décisive, si le mouvement dialectique par lequel l'intuition s'élargit ne constituait pas une dialectique de l'action, et si l'intelligence qui assure l'intuition de la matière n'était point spatiale, et si le corps mécanisé n'était point l'actualisation quasi-spatiale de l'invention spirituelle. Mais puisque, dans la durée créatrice, c'est le travail de l'intelligence qui assure l'œuvre de l'intuition et c'est l'automatisme du corps qui assure la libération de l'esprit, cette dialectique agissante ne peut manquer sans doute de comprendre cette pure homogénéité, qui assure et le travail de l'intelligence et l'automatisme du corps. La durée n'est-elle pas une tension variable, et la détente de la durée n'est-elle pas comme une ébauche d'espace homogène ? La matière réelle n'est-elle pas une extension nuancée, et l'effacement des nuances n'est-il pas comme une ébauche de la pure étendue ? Ici encore, dans le double mouvement de l'intuition, c'est l'ascension vers l'esprit qui donne une signification à la descente vers la spatialité pure ; et celle-ci apparaît, dès lors, comme spirituelle, puisqu'elle est, au service de l'intelligence intuitive, un instrument de création et comme une méthode d'inquiète transcendance.

Si la réduction de l'antithèse entre la durée et l'espace permet de réduire sans restriction l'antithèse entre la vie et la matière, ne s'achève-t-elle pas à

son tour par une réduction de l'antithèse dernière entre la qualité et la quantité ? Car la qualité, vivante et inventive, résume en elle tous les termes qui, dans les oppositions successives, désignaient l'immanence du principe créateur. Et la quantité, inerte et identique, résume en elle tous les termes qui, dans les oppositions successives, désignaient un principe immanent de résistance. Cette antinomie dernière n'est donc qu'une forme nouvelle de l'antinomie fondamentale entre la radicale résistance et la radicale contingence ; et, résolue comme elle en principe, par la conception de l'unité radicale du devenir et de la dialectique intuitive, elle l'est de façon complète, comme elle encore, par l'application de cette dialectique intuitive à la série complète des antithèses que toutes deux résument.

III

Ainsi avons-nous achevé, sous des formes diverses, l'enquête que nous avions formulée d'abord sur les contradictions et les crises latentes du bergsonisme. Si nous avions développé, problématiquement, à cette fin, selon une dialectique qui se déguisait en intuition, la série des antithèses apparentes, nous avons trouvé dans l'intuition sincère un principe de conciliation réelle ; et, réduisant, par un recours à la dialectique sincère selon laquelle cette intuition se réalise, l'opposition foncière et d'apparence irréductible qui engendre toutes les autres, nous avons pu enfin, grâce à l'inspiration intuitive de cette dialectique, et nous éloignant par degrés de la conciliation première et globale, réduire à une simple apparence les antithèses dialectiquement, mais non intuitivement, développées. Mais comme, en parcourant ce cycle, nous avons dû interpréter la pensée bergsonienne, nous avons rencontré de cette pensée différentes significations possibles. Il nous reste donc maintenant, en nous plaçant toujours au point de vue central de l'intuition vivante, à confronter le bergsonisme, pour en découvrir la signification exacte, avec les diverses doctrines.

CHAPITRE V

LE BERGSONISME ET LES DOCTRINES

I

Puisque, pour interpréter le bergsonisme, nous nous sommes placés constamment au point de vue de l'intuition vivante, et que l'intelligence nous est apparue, dès lors, comme une sorte d'intuition solidifiée et sans mémoire de la durée qui se matérialise ; notre première démarche, en cette comparaison de la pensée bergsonienne avec les pensées dont elle diffère ou bien auxquelles on voudrait la réduire, doit-être, semble-t-il, de confronter avec une doctrine de l'intelligence cette philosophie de l'intuition. D'ailleurs, après la réduction que nous avons essayée des antithèses apparentes, nous ne saurions formuler entre le bergsonisme et l'intellectualisme une opposition radicale, qui serait comme une reprise des oppositions surmontées. Du reste, pour qu'une antinomie nouvelle et totale fût vraiment formulable en

ces termes absolus, il faudrait qu'un intellectualisme radical nous fût donné, qui ne réservât point à l'inspiration intuitive un rôle essentiel. D'un intellectualisme aussi intransigeant nous ne trouvons guère l'affirmation, si ce n'est à titre d'idéal, en certaines indications méthodologiques de M. Durkheim. La philosophie de l'intelligence, que M. Fouillée oppose à ce qu'il nomme l'anti-intellectualisme bergsonien, nous paraît, — bien qu'elle insiste avec préférence sur le rôle de la pensée conceptuelle et que, protestant contre l'assimilation de l'intelligence à la matière, elle refuse presque à l'intuition le droit d'exister — une philosophie de l'intelligence vivante et mobile, plus proche des doctrines de l'intuition que d'un intellectualisme ingénu. Et, si nous voulions trouver dans une philosophie de l'esprit, comme celle de M. Brunschwicg, une réalisation décidée de l'intellectualisme irréprochable, nous y apercevrions bientôt, en ce mouvement dialectique par lequel le jugement détermine la série de ses modalités, une inspiration vivante encore, et que l'on appellerait volontiers, bien qu'elle garde une expression formelle, une orientation intuitive.

N'est-ce point, peut-être, que l'on méconnaît souvent, lorsqu'on apprécie le bergsonisme, la fonction, nullement sacrifiée, qu'il assigne à l'intelligence ? On a l'air, selon une méthode caricaturale, d'attribuer à celle-ci, comme exclusive démarche, l'altération pétrifiante des réalités, qu'une intuition immédiate nous eût fait connaître aisément et inté-

gralement. Et l'on oublie que l'intuition bergsonienne, si elle est une conscience fluide de notre durée intérieure, est aussi une conscience dilatable de la durée universelle, et que, pour assurer l'intériorité de la première comme pour réaliser la transformation de l'une en l'autre, un effort douloureux est nécessaire, et non moins nécessaire un travail d'intégration. A ces méprises notre discussion des antithèses, que précisément de telles méprises engendrent, a déjà répondu : bien loin que la science s'oppose à la métaphysique, et par là même l'intelligence à l'intuition, science et métaphysique sont solidaires et s'orientent l'une et l'autre vers la pénétration du devenir, intelligence et intuition sont donc solidaires et travaillent l'une par l'autre à l'assouplissement des résistances et à l'avènement des créations.

Mais c'est ici, croyons-nous, que, si pénétré qu'il soit d'inspiration intuitive, l'intellectualisme accusera la pensée bergsonienne de méconnaître le droit de l'intelligence et la fonction de sauvegarde rationnelle qu'elle assume. Que, pour le bergsonisme, l'intelligence concoure, grâce à la mobilité de ses concepts, à l'indéfinie extension de la recherche intuitive, et qu'une dialectique intellectuelle soit mise de la sorte au service de la connaissance immédiate, il n'en reste pas moins que cette dialectique a pour but de *dilater* vraiment l'immédiate connaissance, et que l'extension de la recherche intuitive n'est pas une simple appropriation d'un être qui déjà *serait,* mais

un réel enrichissement, dans une durée réellement changeante, d'une réalité qui n'*est* point, puisque son être mobile et progressif, se définissant par une mémoire, s'actualise en un *devenir*. Et c'est là, sans doute, si vivant et si dialectiquement mobile que puisse être un intellectualisme, le signe qui le caractérise : *l'être qui devient est réductible à l'être qui est* ; d'où il résulte qu'un devenir réel n'est jamais réalisable, puisqu'il doit avoir dans l'être *réalisé* la *raison d'être* de ce qui *est* devenir [1]. Bref, l'intellectualisme, même assoupli, est une philosophie du prévisible et de la *résistance* ; et l'avènement du bergsonisme est l'avènement d'une philosophie de l'imprévisible et de la *création*.

Ce n'est donc point par une abjuration prétendue et irréalisable des démarches intellectuelles que la pensée bergsonienne s'oppose à la pensée intellectualiste ; et l'on aurait tort aussi de la taxer d'inconséquence, parce qu'elle use constamment des démarches intellectuelles. L'intuition où elle vise n'est pas celle de l'être instinctif, enfermé dans sa forme étroite et ignorant de tous problèmes ; c'est l'intuition de l'être intelligent, curieux de tous problèmes, et qui librement circule à travers les concepts. Seule,

1. Si vivante, en effet, et si éprise d'accroissement que soit, par exemple, la doctrine des *idées-forces*, ce n'en est pas moins M. Fouillée qui, en termes équivalents, condamne le devenir réel et les nouveautés créatrices, au nom de la raison suffisante ; et c'est bien cette idolâtrie de l'*idée* qui, anémiant la *force*, fait de lui un intellectualiste.

une longue camaraderie permet une sympathie profonde ; et seule, une connaissance conceptuelle prolongée détermine l'essor d'une intuition vraie. Aussi la connaissance dilatable, par laquelle notre conscience atteint les divers plans du devenir, est-elle un mouvement et une dialectique : série d'intuitions que joint l'une à l'autre un effort intellectuel, sans cesse renouvelé, plutôt qu'intuition unique, sans cesse et d'elle-même élargie. Et que l'intelligence puisse « se résorber dans l'intuition », cela ne signifie point qu'elle s'y résorbe avant d'avoir fait, en faveur de l'intuition, son œuvre nécessaire ; mais cela signifie surtout qu'elle-même, prenant conscience de son rôle et de sa vie intérieure, ne regardant pas, en vertu d'une sorte de torpeur intellectualisée, les concepts et les mots comme des jetons immuables, se transforme, par l'élan qui l'inspire, en une véritable orientation intuitive, toujours prête à dépasser, par un usage nouveau et heureux de termes obscurs, les clartés reconnues. Et c'est donc moins l'emploi, et aussi le maniement, des concepts que le bergsonisme dénonce, que la raideur des concepts tout faits, sorte de grimace caricaturale d'une intelligence vivante et dont seule la souplesse peut assurer la grâce.

Comment, dès lors accuserait-on d'irrationalisme une telle doctrine ? Sans doute, les actes successifs, par lesquels se dilate la conscience tendue, ne sont point tels que la connaissance élargie se trouvât d'abord impliquée dans la connaissance étroite, à soi-

même suffisante. Et quelle vie apparaîtrait dans cette dialectique, si les étapes diverses de l'inquiétude, par où s'élargit, avec notre connaissance, notre réalité conquise, s'engendraient l'une l'autre analytiquement ? Si notre intelligence, attelée à sa tâche, poursuit péniblement et comme sur place le labeur fixé qui lui incombe, le vouloir qui la traverse de son élan l'entraîne en des lieux nouveaux et vers des tâches nouvelles ; et c'est donc en elle, en dépit du joug qui la retient, que frémit l'impatience du joug et l'appétit de la conquête. Mais si, tournant la tête vers le théâtre quitté des labeurs anciens, elle essaye ensuite de mesurer la route franchie et les progrès de son œuvre, c'est donc à l'œuvre dépassée qu'elle rattachera l'œuvre nouvelle, et c'est à la route parcourue qu'elle attribuera l'avance conquise par son effort. Une pensée intuitive et créatrice, loin d'être irrationnelle, est une raison qui s'accroît de tous les motifs qu'elle même produit ; et, comme tout moment nouveau du devenir dépasse toute prévision, la simplicité même de ce qu'il apporte s'exprimera par l'indéfini des conditions qui ne suffisaient pas à l'engendrer[1]. Ce n'est donc point la virtualité des raisons

1. Il y a analogie évidente entre cette interprétation du *rationalisme* bergsonien et celle qu'en donne M. Pradines, dans son livre sur les *Principes de toute philosophie de l'action*. Il nous semble aussi que le rationalisme ainsi interprété rappelle les idées de M. Dunan sur la liberté et l'infini (M. Bergson indique lui-même l'analogie entre la pensée de M. Dunan et la sienne propre, dans l'*Introduction* à son *Évolution créatrice*, p. VII).

d'être qui se développe en devenir apparent ; c'est la puissance du devenir qui, impliquant une continuelle transcendance, crée réellement et continuellement, à mesure qu'elle se dépasse, ses propres raisons de devenir. Au rationalisme enfermé dans l'être la pensée bergsonienne, en sa dialectique vivante et intuitive, substitue donc un rationalisme dilaté dans un devenir toujours nouveau par une mémoire toujours plus riche.

Et c'est pourquoi un tel rationalisme, — qui est, nous semble-t-il, l'intellectualisme véritable, puisqu'il réalise l'intelligence dans la durée dont elle s'empare au lieu de l'abolir, — n'a de signification réelle et de vie intérieure que parce qu'il est un rationalisme de l'action. La dialectique par où s'élargit sans fin la connaissance n'est point l'effort spéculatif d'une intelligence tournée vers l'être immobile, et qui aspirerait seulement à s'égaler à la science immédiate, et immobile elle-même, à cet être immanente. S'il en était ainsi, la science serait achevée en soi ; et notre effort inépuisable pour lui égaler notre science temporelle n'ajouterait rien à la vérité et à la réalité, car il ne serait qu'une sorte de caricature du repos éternel de l'intelligence béate. Bien au contraire, le principe de notre science progressive et de notre métaphysique agissante est l'inquiétude même qui harcèle la conscience et qui, l'empêchant de se fixer dans une intuition restreinte et pauvre, la force à créer des concepts qu'elle dépassera, à ménager des intuitions plus vastes et plus

riches qu'elle franchira, à poursuivre au delà de sa libération son exaltation spirituelle, à transcender sa propre plénitude et la condition humaine, non pour faire évanouir sa recherche dans le repos de la science, mais pour *réaliser* inépuisablement, par une science intuitive croissante qui est une action et une joie, la puissance créatrice qui inspire son inquiétude de création.

II

Mais un rationalisme que l'action définit, et qui détermine la vérité et la réalité par l'acte même auquel l'une et l'autre doivent leur continuel enrichissement, ne doit-il pas être tenu pour un pragmatisme ? De telle sorte que justifier la pensée bergsonienne de l'hostilité qu'on lui prête à l'égard de l'intelligence, c'est en venir à la confronter avec une philosophie qui s'oppose à l'intellectualisme, la philosophie de l'action. Et qu'à nous s'impose une comparaison de ce genre, c'est bien ce que prouve l'insistance d'un parallélisme souvent formulé entre la doctrine de M. Bergson et la doctrine de William James. Mais c'est aussi bien ce que prouve l'analogie, à laquelle notre dernier chapitre a donné une expression rapide, entre la pensée de M. Bergson et la pensée de M. Maurice Blondel. D'où il suit que, l'un et l'autre de ces *pragmatismes* ayant une allure et une teneur et une inspiration fort diverses, il nous incomberait, si le bergsonisme est vraiment un

pragmatisme, de chercher auquel de ces deux-là il est vraiment apparenté. Mais d'où il suit encore que, tout pragmatisme se définissant par une théorie du vrai et du réel inconciliable avec celle d'un rationalisme intellectualiste, il nous appartiendrait, si le bergsonisme est bien un pragmatisme, de chercher à nouveau, de ce point de vue, si l'opposition conjurée plus haut n'est pas fondée et irrémédiable entre les thèses intellectualistes et les thèses bergsoniennes. D'où il suit enfin que l'idée même de l'action, à laquelle notre rationalisation du bergsonisme sincère nous a conduits, nous amènerait à présent à remettre en cause cette rationalisation du bergsonisme.

Qu'il y ait affinité entre la doctrine de M. Bergson et celle de William James, cela est rendu manifeste par le témoignage de James lui-même, qui s'est acheminé sous l'influence des idées bergsoniennes à sa vision du devenir et à son affirmation de la pensée intuitive[1]. Et cela est rendu manifeste encore par le témoignage de M. Bergson, qui a confirmé l'exactitude de l'interprétation par James de ses propres idées[2], et qui a nettement légitimé la vision personnelle de James et d'une réalité qui se fait et d'une vérité qui

1. Cf. William James, *Philosophie de l'expérience*, leçons V et VI.

2. Cf. Bergson, *Réponse à M. W.-B. Pitkin*, à propos de l'article de ce dernier : James and Bergson (*Journal of philosophy, psychology and scientific methods*, 7 juillet 1910).

devient[1]. Et l'affinité est plus foncière et plus apparente, si l'on sait voir combien ressemble le courant continu et jamais identique de la conscience, tel que James le décrit[2], au devenir temporel et continu et radicalement hétérogène des *données immédiates*[3].

Qu'il y ait affinité, d'autre part, entre la philosophie bergsonienne du devenir et la philosophie de l'action de M. Maurice Blondel, cela n'est-il point sensible à qui, s'attachant dans l'une et l'autre doctrine au principe vivant de la dialectique agissante, à cette inquiétude de l'être qui l'emporte à travers les formes successives du devenir toujours dépassées par son effort insatisfait, sent naître solidairement, au cours de ces étapes de la spiritualisation, et les réalisations souples mais douloureuses d'une connaissance qui se transforme, et les vérifications énergiques, mais qu'inspire l'immanence constante d'un implicite vouloir, d'une réalité qui se constitue par sa propre transcendance[4] ?

Or, ne semble-t-il pas que, de ces deux pragmatismes, celui-là offre avec le bergsonisme des affinités plus profondes, qui, exaltant comme lui l'effort de la conscience, et développant à travers la réali-

1. Cf. Bergson, *Vérité et réalité*, introduction à la traduction française du *Pragmatisme* de W. James.

2. Cf. William James, *Principles of psychology*, chap. IX (*The stream of thought*) et Bergson, *Essai sur les données immédiates*...

3. *Ibid.*

4. Cf. Bergson, *Évolution créatrice* ; et M. Blondel, l'*Action*.

sation intégrale de l'être l'élan indéfini d'un même vouloir, au lieu de prêter sa voile à la brise marine pour épier les souffles du large, se fait lui-même et souffle dans la voile et vague qui nous emporte, toujours mécontent de son œuvre lente, toujours désireux d'un monde inexploré, toujours ranimé dans les défaillances continuelles de sa force propre, et par l'inspiration du vent marin auquel, brise aérienne, il va se fondre, et par l'impulsion de l'océan auquel, vague fluide, il s'incorpore ? Le pluralisme, paresseux et expectant, de James, brisant au profit des créations bornées et mesquines l'élan créateur universel, semble diminuer la valeur entraînante de l'idée pragmatiste et monnayer en tourbillons dormants sur place le devenir inquiet et d'éternelle mobilité avide du souffle de la vie. Et, si l'on a tort de lui reprocher un utilitarisme matériel que seules les formules esquissent, ce pragmatisme *très humain* n'a-t-il pas un goût trop sage pour les mondes fermés, une préférence trop pratique pour le surnaturel proche et instrumental, un sens trop terrestre et trop placide de la spiritualité[1] ? Et, si

1. Ce jugement sur le pragmatisme de William James serait très injuste si nous prétendions caractériser par là et l'*œuvre* de James et la *tendance* philosophique de son *tempérament*. Et nous trouverions aisément la preuve, dans sa *Volonté de croyance* par exemple, que son pragmatisme ne fut ni « paresseux » ni « expectant », comme nous établirions facilement, par un recours à son *Expérience religieuse*, que sa doctrine fut une philosophie de la « spiritualité ». Et qu'il y ait, à travers son œuvre, comme une « âme » et une « inquiétude de vie », M. Bergson lui-même et M. Boutroux l'ont fait

l'empirisme radical qui achève ce pragmatisme[1] sacrifie les concepts à l'intuition réaliste, cette intuition immédiate et morcelée, toujours éparse en mille pulsations qui divisent le devenir, n'est-elle pas étrangère, en son obsession du sensible et de l'instant, à l'inquiétude harcelante qui crée la dialectique conceptuelle et prête à la profondeur de l'intériorité intuitive les ambitions mobiles et universelles de l'intelligence[2] ?

Que, dès lors, on puisse ou non rejeter, sous couleur de subjectivisme, un pragmatisme du vrai, et, comme blasphématoire de la vérité, un pragmatisme du réel ; une condamnation, juste ou injuste, de la philosophie de James n'impliquera jamais une condamnation, pour des motifs pareils, de la philosophie bergsonienne, qui est un pragmatisme de la spiritualité. Et combien injuste serait une accusation de subjectivisme, si on la formulait contre une doctrine, dont l'ambition est précisément de transcen-

voir. Mais il s'agissait ici, pour caractériser une forme encore inférieure, et peut-être irrationnelle, du pragmatisme, de relever ce qu'il y a de morcellement et comme d'avortement dans les formules de James, d'ambition bornée dans son humanisme, d'étroitesse dans son intuition, d'utilitarisme terrestre dans sa spiritualité. Et nous admettrons que ce jugement s'applique mieux à certains disciples de James qu'à James lui-même.

1. James assure bien que son pragmatisme est indépendant de son empirisme radical ; mais son empirisme est bien l'*achèvement* de son pragmatisme doctrinal.

2. C'est à *ce* pragmatisme morcelé, sensible, et dépourvu d'intuition ambitieuse, que s'appliqueraient avec justesse certaines critiques de M. Fouillée contre *le* pragmatisme.

der sans cesse ce qu'il y a de morcelé et de contradictoire dans les concepts subjectifs, pour orienter les esprits vers une intuition globale du réel par où les oppositions se réduisent et les concepts divergents se trouvent unifiés désormais ! Et non moins injuste serait l'accusation d'abolir la réalité, si on la dressait contre une doctrine de l'intuition universelle, qui, sans doute, crée le réel en un sens par la dilatation d'une expérience immédiate, mais le crée en lui et non subjectivement, puisqu'elle abolit à mesure les interprétations, pittoresques mais suggestives, que donnait des réalités autres une intuition encore étroite et rivée encore à sa propre réalité. Il est vrai que cette dialectique par laquelle l'intuition s'élargit crée notre réalité elle-même en accroissant notre devenir personnel ; il est vrai aussi que, du point de vue mobile de cette intuition globale, la réalité s'accroît et s'enrichit toute entière, lancée qu'elle est vers un acte de transcendance efficace. Mais que le réel ne puisse s'accroître, de peur que la vérité ne s'évanouisse, si c'est là une affirmation d'intellectualisme stagnant pour qui le devenir n'est point réalisable, ce n'est point là, ainsi que nous l'avons montré, l'affirmation de cet intellectualisme légitime qui est un rationalisme de l'action.

C'est donc, et de nouveau, à l'idée même de l'action efficace que notre enquête nous achemine. Et qu'il s'agisse d'une action spirituelle, la chose n'est point douteuse, puisque tout l'effort des créations

successives est un travail pour libérer enfin la conscience, ou plutôt pour réaliser sans fin, dans un élan qui nous dépasse et qui nous hausse, le vouloir immanent de la *vie* éternelle.

III

Mais ce rationalisme de l'action et ce pragmatisme de la spiritualité tiennent donc leur valeur de ce vouloir même et de cet élan qui traversent et enrichissent le devenir, et par lesquels la vérité se fait véritablement et la réalité se constitue réellement[1]. C'est dire que l'univers de l'intuition élargie, envisagé comme une durée agissante et une conscience qui s'accroît, développe efficacement la puissance spirituelle d'une évolution créatrice. Il est donc inévitable que nous en venions à présent à confronter le bergsonisme, qui est ainsi doctrine de l'évolution, avec l'évolutionnisme doctrinal. Et nous ne saurions négliger la différence des formes sous lesquelles l'évolutionisme s'affirme, puisque nous rencontrons, d'une part, l'évolutionisme mécaniste de Spencer, et, d'autre part, l'évolutionisme psychologique de M. Fouillée[2].

1. Dans le pragmatisme « inférieur » que nous avons essayé de caractériser ci-dessus, la vérité se fait-elle *véritablement*, puisqu'elle n'est point l'œuvre *rationnelle* d'une intuition globale, et la réalité se constitue-t-elle *réellement*, puisqu'elle n'est point l'œuvre *spirituelle* d'une véritable exigence de création ?

2. De l'évolutionisme mécaniste de Spencer M. Bergson s'est

Que l'évolutionisme de Spencer ait répondu, dans l'histoire des doctrines, à une exigence intuitive, c'est là ce que M. Bergson a bien fait voir. Dès l'instant que l'orientation de la science moderne déterminait vers le devenir réel et la durée réelle l'inquiétude spéculative, une métaphysique globale, réparant l'injustice pratique de la science à nouveau détournée par le stable et l'immobile, devait s'attacher au devenir lui-même, et, ne supposant en aucune manière, qu'il s'agît ou des choses ou de l'intelligence, la réalisation primordiale de l'évolué, engendrer l'évolution par un évolutionisme radical. Mais que, au lieu de cette philosophie vraiment génétique, une explication prétendue, se bornant à amoindrir les problèmes, supposât, en effet, comme implicites en leurs germes réduits, et les choses et l'intelligence, l'évolutionisme vrai s'évanouissait par cet avortement de l'exigence intuitive, précisément par cela seul qu'il n'était plus question d'un évolutionisme radical. Supposer à l'origine quoi que ce soit d'évolué et de tout fait, c'est supposer, dès lors, comme réalisé à l'avance, ce qui sera l'évolution, et, comme tout fait à l'avance, ce qui sera l'évolué ;

préoccupé dès l'époque de sa formation philosophique, et il l'a critiqué radicalement dans les dernières pages de son *Évolution créatrice*. Et s'il n'a point exprimé de jugement sur l'évolutionisme psychologique de M. Fouillée, nous sommes fondés néanmoins à confronter les deux doctrines, puisque, au nom de son propre évolutionisme des *idées-forces*, M. Fouillée a porté un jugement des plus sévères sur l'évolutionisme bergsonien de l'intuition.

c'est donc s'appliquer à reconstruire la pensée et les choses avec leurs propres fragments pulvérisés ; c'est enfin nier la réalité du temps et du devenir, par la négation d'une puissance de création réelle, et faire de la nature un artisan qui fabrique au lieu d'un artiste qui invente. Bref, l'évolutionisme spencérien a manqué à sa propre exigence, parce qu'il a supposé comme originale une intelligence qui, produite elle-même et non créatrice, se borne à reconstruire ce qui est déjà produit, oubliant d'envisager l'œuvre originale et radicalement créatrice de l'intuition ; il a manqué aussi, et par là même, à son propre dessein, parce qu'il a supposé, en partant ainsi d'une intelligence réduite, une faculté matérielle de connaissance, oubliant d'envisager, dans l'œuvre de l'intuition, la puissance radicalement créatrice et vraiment primordiale de l'esprit. D'où il résulte qu'un évolutionisme fidèle à l'exigence qui le rend inévitable devra être tout ensemble et une génération radicale du devenir et une philosophie de l'intuition et une doctrine de l'esprit créateur.

Que l'évolutionisme psychologique des idées-forces ne réponde pas fidèlement à cette triple exigence, les critiques par lesquelles M. Fouillée, à diverses reprises, s'est attaqué au bergsonisme, en sont la preuve. Sans doute, il admet la réalité du devenir ; mais, s'il réduit le mécanisme des choses à une expression du dynamisme des idées, outre qu'il n'explique pas la genèse de cette expression, il suppose à l'origine, en sa *volonté de conscience*, qui est

plus que vie et qu'élan vital, un ensemble dynamique, mais intellectuel déjà, de représentations, de sentiments et d'appétitions premières. Par là même, et bien que pour lui les représentations soient comme inspirées de façon vivante, il attribue aux concepts dans la connaissance une importance essentielle, ne voulant voir dans l'intuition qu'une prise de contact sensible et instantanée, à peine réalisable, avec la conscience brute. Comment, dès lors, pourrait-il placer à l'origine radicale du devenir une réelle puissance, supérieure à la conscience intellectualisée et vraiment créatrice, bref une puissance spirituelle ? Mais il va suivre de là que, pour M. Fouillée comme pour Spencer, la réalité du devenir s'abolit, le développement des idées-forces n'étant plus, dès lors, que la simple explicitation des raisons d'être latentes, et le monde des nouveautés apparentes et des créations prétendues se réduisant, comme chez Spencer, à une redistribution, non des mouvements cette fois, mais des éléments de conscience[1]. Et que les idées-forces

1. Sans doute, M. Fouillée eût répondu facilement à ces critiques, que respectueusement nous adressons à son œuvre en rendant hommage à sa mémoire. Il eût fait observer que, ramenant l'univers de la science à l'expérience radicale de la conscience, il n'avait point voulu dépasser cette constatation dernière, et qu'il trouvait précisément dans cette expérience fondamentale l'intelligence à l'œuvre, non constituée mais se constituant et constituant l'expérience elle-même. Quant à découvrir l'esprit, si l'on entend par là, à la façon bergsonienne, une puissance inexplicable de création absolue, comment une expérience intellectuelle, et qui ne saurait exister sans cette orientation intellectuelle, y pourrait-elle réussir ? Il eût ajouté

produisent leur propre réalisation, comment y aurait-il là une évolution véritable, puisqu'elles ne font par là que *produire*, en effet, ce qui existait déjà en elles, et que cette finalité qu'elles mettent ainsi en œuvre condamne leur œuvre à n'être jamais qu'une *reconstitution* d'un plan ? En sorte que l'évolutionisme des idées-forces manque, à son tour, au dessein qu'il poursuivait et à l'exigence rationnelle, parce qu'étant un intellectualisme pur il n'admet point l'action réelle, et parce qu'étant un rationalisme, non de l'action mais de la connaissance pure, il n'admet point l'action spirituelle, et parce qu'étant un pragmatisme, non de la spiritualité mais des idées pures, il n'admet point la réelle possibilité du changement et du progrès et de la transcendance.

Mais, si l'évolutionisme psychologique, aussi bien que l'évolutionisme mécaniste, usurpe le nom qu'il porte, devons-nous conclure que le bergsonisme, phi-

probablement que, pour s'en tenir à l'expérience elle-même, l'esprit est précisément réalisé dans l'intelligence, regardée à tort comme matérielle par le bergsonisme. Et il eût maintenu que, l'unique création que l'on puisse rationnellement admettre étant le développement graduel de ce qui virtuellement existe, sa philosophie des idées-forces, qui explique ce développement par le dynamisme de l'idée, seule force donnée dans l'expérience et dont nous pénétrions l'action réelle, est donc bien un évolutionisme, et le seul qui soit intelligible. — Nous opposerions à cette réponse probable notre critique antérieure et de l'intellectualisme des raisons d'être préformées et du rationalisme spéculatif. Et nous objecterions, en tous cas, irréprochablement, qu'un évolutionisme pour lequel rien n'évolue, puisque tout existe d'abord, ne saurait être un évolutionisme.

losophie des créations spirituelles et de l'intuition primordiale et du devenir agissant, constitue vraiment un évolutionisme radical et ingénu ? A cette affirmation on pourrait opposer, si l'antithèse de la création et de la résistance n'avait pas été réduite, et avec elle toute la série des antithèses qui en découlent, qu'une évolution n'est point radicale si elle laisse en dehors d'elle, dès le principe, une autre évolution qui la tient en échec, alors même qu'elle en triompherait. La qualité de l'évolutionisme bergsonien se trouve donc assurée par tout notre travail critique, par lequel nous avons éliminé intuitivement du bergsonisme les crises et les contradictions, qu'une dialectique purement intellectualiste croyait y découvrir. Et si cet évolutionisme est légitime, c'est précisément parce que le bergsonisme est une philosophie de l'intuition globale, et que l'évolution réelle, non explicable par l'intelligence mais accessible à l'intuition agissante, est une évolution créatrice.

IV

Or cette élimination de la résistance et cette affirmation universelle du principe créateur, si elles font de la philosophie bergsonienne un évolutionisme intégral, ne nous conduisent-elles point, par là même, puisque l'univers et la durée, en ce pragmatisme unique et qui n'opère pas, lui du moins, par

morceaux, agissent et progressent d'un même élan, à confronter cette philosophie, dont les principes dualistes se trouvent exclus de la sorte, avec les doctrines monistes, qu'un pragmatisme différent semble tenir en défiance[1] ? Et cette même raison, qui fait du bergsonisme une expression radicale de l'évolution réelle, ne doit-elle pas nous amener, dès lors, à voir en lui également un monisme radical ?

Cette hypothèse semblera peut-être mal assortie à l'idée centrale du bergsonisme, qui est l'idée même de création. Une philosophie moniste n'est-elle pas une doctrine de l'Absolu et du Tout, et n'explique-t-elle point par l'action totale les innovations successives ? Or qu'une telle explication soit admise, et les nouveautés, qui naissent à mesure d'inventions réelles, se trouveront réduites à l'unité du principe global, ou plutôt à la loi même de l'évolution du Tout. Un monisme authentique est donc incompatible avec un évolutionisme légitime, par cela même qu'il est inconciliable avec l'idée bergsonienne des créations réelles[2]. Et si le bergsonisme est vraiment

1. Nous faisons allusion, ici encore, au pragmatisme empiriste de W. James, dont la méthode consiste à « opérer par morceaux », substituant à la considération du Tout la considération de l'élément « chaque ». (Cf. *Philosophie de l'expérience*, leçon I.)

2. Si c'est bien là l'interprétation du monisme que l'on trouve dans les exposés de W. James, c'est là également l'expression moniste de l'*Apparence* que nous trouvons dans la philosophie de la nature d'African Spir (en tenant compte du *dualisme radical* de la doctrine globale de ce philosophe).

un rationalisme de l'action, il devra, comme tout pragmatisme sincère, donner une interprétation pluraliste du devenir[1].

Mais cette mise en demeure procède, sans doute, d'une caractérisation trop singulière, et le monisme ne s'exprime pas d'une manière aussi uniforme. Qu'une métaphysique de la science, œuvre d'un chimiste peut-être ou d'un biologiste encore, s'attachant à ce qu'il y a de mesurable en toute action physique, pose en principe que le mesurable donne de l'existence et du connaissable une suffisante définition, elle sera conduite à réaliser en toutes choses une même nature et, qu'elle la nomme énergie ou bien matière, à constituer, à travers l'évolution des phénomènes, une constante unité[2]. Et que tel biologiste, défiant à l'égard de l'individualité vitale, affirmateur sans restriction du déterminisme de la vie, prétende donner de la vie consciente une formule mathématique, il éliminera la conscience de ce qui existe, la réduisant à un épiphénomène inefficace, et, pour exprimer le monisme de son attitude, il se déclarera désormais matérialiste pur. Qu'il vienne à rencontrer une théorie moniste de la vie, dont l'efficacité de la conscience constitue, bien au contraire, l'essentielle caractéristique, il ne pourra voir dans cette biologie spiritualiste qu'une expression métaphysique de sa propre doctrine ; et si, étonné d'une interprétation aussi doctrinaire, le théoricien de la création engage le critique naïf à mieux lire ce qu'il interprète, ce métaphysicien de la matière, ce « voyant » de la science[1], au nom de sa métaphysique moniste, se prononcera « contre la métaphysique[2] ». Mais qu'un philosophe qui envisage le mécanisme, et la vie elle-même, comme un extrait de l'expérience consciente, détermine donc la conscience elle-même, et les idées-forces qui la constituent, comme le fond radical de l'expérience pour soi et aussi, problématiquement au moins, de l'existence, une telle philosophie, qui ramène le monde et l'évolution à un principe immédiat d'unité, se définira, elle aussi, bien qu'opposée au monisme de la matière, par un monisme véritable, si, liant entre elles par un dynamisme interne les diverses phases du devenir, elle rejette expressément, dans sa critique du contingentisme, les commencements absolus[3]. Et qu'une

1. C'est, précisément, par un *pluralisme* que s'achève le pragmatisme de W. James ; et c'est dans le sens du pluralisme qu'il semble interpréter, du point de vue de l'intuition, le devenir bergsonien.

2. Nous songeons à la fois, ici, et à la philosophie de la nature d'Ostwald et à la philosophie biologique de M. Le Dantec. Mais cette indication s'appliquerait également au monisme de Haeckel (malgré le dualisme qui lui est inhérent et que relève justement M. Boutroux), et à celui de Büchner.

1. Nous tenons d'un éminent biologiste, qui partage sur l'irréductibilité de la vie les préjugés de Pasteur, ce jugement en propres termes sur certaines « spéculations » de M. Le Dantec.

2. On reconnaît, précisément, en tout cela, et les idées de M. Le Dantec, et sa méprise au sujet de l'*Évolution créatrice*, et le titre de son plus récent ouvrage (Cf., à ce sujet, la réponse de M. Bergson à M. Le Dantec, *Revue du mois*, 10 sept. 1907).

3. Nous pensons ici à la doctrine moniste de M. Fouillée et à la critique qu'il fait du *pluralisme* renouviériste.

doctrine « transcendantale », découvrant dans le monde de l'expérience un ensemble de contradictions insolubles qui interdisent aux phénomènes la possibilité d'une liaison quelconque, se croyant tenue d'opter entre un enchaînement rigide et réciproque de toutes choses et une radicale séparation qui les disjoigne toutes sans espoir, se réfugie, au delà de toutes apparences, dans l'unité foncière et incompréhensible d'une Réalité absolue, cette doctrine illusioniste sera bien, à son tour, puisqu'elle n'admet le pluralisme de l'expérience que pour en nier la réalité, un monisme sans restriction[1].

Or ces monismes divers, s'ils ramènent à l'unité selon des méthodes inconciliables le réel de l'existence, ne ramènent pas tous le même réel à cette unité ; et, s'ils unifient tous le monde, aucun d'eux ne saurait unifier le devenir, puisque tous également, bien que diversement, le sacrifient. Ce qui est l'objet du monisme matérialiste, c'est le réel des mouvements abstraits ; ce qui est l'objet du monisme idéaliste, c'est le réel des représentations ; ce qui est l'objet du monisme transcendantal, c'est le réel de ce qui n'est point donné. Et, s'il est évident qu'un monisme ne saurait unifier le devenir alors qu'il nie l'expérience, il est clair qu'un monisme ne peut unifier le devenir alors qu'il ramène l'expérience

1. On retrouve, dans cette description, l'illusionisme et le monisme de Bradley, et, dans une certaine mesure, de Royce, tels que W. James les retrace (Cf. *Philosophie de l'expérience*, leçon II).

— mouvements ou représentations — à la simple explicitation abstraite d'un tout solidaire et déjà donné virtuellement. Que donc le monisme transcendantal, parce qu'il est une doctrine de l'Absolu et que l'Absolu échappe à toutes contradictions et à toutes impossibilités de façon inconcevable et ineffable, se targue d'une supériorité sur les monismes de l'expérience, à quoi lui sert cette supériorité dialectique, si rien n'est donné en son objet et si rien n'évolue en cet objet qu'il puisse réduire à l'unité dialectique ? Et que le monisme de l'expérience, sous sa double forme, parce qu'il est une doctrine du mesurable et que le mesurable échappe à toutes négations et à toutes subtilités de façon positive, se targue d'une supériorité sur le monisme de l'Absolu, à quoi lui sert cette supériorité mathématique, si tout est donné en son objet et si rien n'évolue, dès lors, en cet objet, qu'il ait besoin de réduire à l'unité mathématique ? Doctrine de l'Absolu ou doctrine de l'expérience, l'un et l'autre monisme échouent en leur tentative d'unifier l'univers, parce que l'un et l'autre, abstraits au même titre, suppriment l'univers en supprimant l'acte qui fait l'univers, et que tous deux figent l'évolution dans un intellectualisme de l'implication[1]. D'où il résulte que

1. Il n'est pas nécessaire de justifier ce que nous exprimons plus haut, en ce qui touche au caractère abstrait du monisme matérialiste et à la négation qu'il implique du devenir réel. Pour ce qui est du monisme idéaliste, celui de M. Fouillée, on doutera peut-être du caractère *mathématique* que nous lui prêtons. Il nous semble que

ces divers monismes, tous également légitimes, négligent tous le réel, parce qu'il négligent tous le devenir ; et si le devenir leur échappe semblablement à tous, c'est que l'intuition est par tous semblablement méconnue et la dialectique pareillement divinisée. Bref, sous ces formes diverses, le monisme est toujours un dualisme, puisqu'en fait il oppose toujours l'univers réel qui devient à l'univers intelligible qui est, et qu'il nie toujours, au profit de l'univers qui est, l'univers qui devient, en faisant du devenir réel la monnaie sans fin de l'être intelligible[1].

Mais si le monisme étranger à l'intuition, quelle que soit l'unité qu'il invoque, est ainsi contradictoire

l'idée-force est une quantité ; et M. Fouillée a pris soin de souligner, en combattant la critique de M. Bergson, l'intensité qu'il attribue à la conscience. D'ailleurs, l'évolutionisme des idées-forces est une philosophie de l'identité et de l'implication pure et simple, ce qui, en droit, supprimant la réalité du devenir, ramène à une quantité calculable et abstraite l'expérience et la volonté de conscience elle-même. Quant au monisme transcendantal, s'il peut prendre, comme chez Royce, une forme spirituelle, cela ne supprime pas, ainsi que James l'a bien fait voir, le dualisme qui le contredit.

1. L'argumentation développée ci-dessus est bien nettement, en ce qui concerne le monisme transcendantal, celle-là même que James a employée ; mais nous croyons que l'on peut étendre aux monismes de l'expérience l'usage de cette réduction à l'absurde, parce qu'on peut montrer l'accord de tous les monismes en ce qui touche à l'abolition foncière du devenir. Et, puisque c'est au bergsonisme que nous songeons alors que nous analysons les monismes divers, il est visible que nous faisons allusion ici à la critique bergsonienne de la pensée cinématographique et, particulièrement, à la critique, tant de fois reprise dans l'œuvre bergsonienne, des sophismes de Zénon d'Élée.

à lui-même, parce qu'il est contradictoire au rationalisme de l'action qui évolue, c'est donc que le pragmatisme n'est pas voué au pluralisme, et que le seul monisme vraiment légitime sera le monisme de l'intuition. Réciproquement, une philosophie de l'intuition globale sera, parce qu'elle est un pragmatisme intégral, un monisme de l'action réelle.

Et c'est à des titres divers que nous pourrons ainsi parler d'un monisme bergsonien. L'abolition de la résistance et des antithèses qu'elle engendrait dialectiquement réduit le devenir, selon des rythmes différents, à un même principe, qui est la création. Et la différence des rythmes, seul refuge de la résistance apparente, est réductible à la progression d'une même inquiétude de transcendance, qui est un autre aspect de la création. Et cette diversité de rythmes et cette progression d'inquiétude immanente apparaissent en un même effort dialectique d'intuition dilatable, qui est l'acte même de la création, en son immanence. Et cette unité intuitive d'inquiétude créatrice est comme le jaillissement inégal, mais continuel et intérieur, d'une exigence de création spirituelle et inépuisable. S'il est divers en ses aspects, le monisme du devenir réel est donc un en son inspiration et en son âme ; et, parce qu'il est une doctrine du devenir, il n'implique pas un dualisme de la réalité et de l'apparence ; mais, parce qu'il est une doctrine de la transcendance inquiète, il n'implique pas un dualisme du donné et du devenir ; parce qu'il est enfin une doctrine de l'intuition,

il n'implique pas un dualisme de la conscience et de l'intelligible[1]. Et si, doctrine des inventions géniales, il s'oppose aux monismes de l'implication, lui-même est une doctrine de l'implication spirituelle, puisqu'il développe à travers le devenir l'âme même du devenir, qui est l'exigence inlassable de réalisations nouvelles et supérieures. Si, d'ailleurs, rationalisme de l'action, il s'oppose aux monismes de l'identité, lui-même est une doctrine de l'identité agissante, puisque, philosophie de la mémoire, il insère dans les innovations flexibles la sage et souple persistance d'un passé vivant.

Seul, du reste, un monisme de l'intuition, parce qu'il est un pragmatisme de la spiritualité, est à même d'absorber le pluralisme, en constituant les génialités multiples dans l'élan d'une même inquiétude ; et le mouvement dialectique, par lequel se dilate l'intuition personnelle, est l'immanente épreuve de cette action multiforme qui, librement et sur des plans divers, en des durées différentes et originales, par des inventions réelles, sans plan préconçu ni finalité interne, s'oriente, comme sous la poussée créatrice et changeante d'un même vouloir panrythmique et dilatable lui-même, vers la création de sa propre transcendance et la transcendance éternelle de sa propre spiritualité inquiète. Mais seul, dès lors, le monisme de l'intuition, parce qu'il absorbe

1. On reconnaît, en cette triple caractérisation, le triple dualisme qui tenait en échec les trois monismes critiqués plus haut.

le pluralisme, est à même de constituer la personnalité géniale dans l'élan universel et progressif de cette globale inquiétude de transcendance, par où le devenir un et multiple se dépasse et se spiritualise ; et le mouvement dialectique, par où l'intuition personnelle se dilate, est comme l'action immanente de cet élan global et libre, par lequel les durées différentes, inégalement inquiètes de création, réalisent en des rythmes inégaux, dans une inégale invention de soi, avec d'inégales promesses de survie, l'acte même de création qui donne aux mieux créatrices le vouloir personnel et la joie personnelle de l'éternité[1].

V

Inspirée par un même vouloir, aiguillonnée par une même inquiétude, l'évolution agissante et infiniment rationnelle du devenir spiritualisé n'est-elle pas orientée par et vers la réalisation, dans l'éternel, de l'action divine ? Ainsi la détermination de la philosophie bergsonienne comme monisme de la spiritualité nous entraîne à confronter le bergsonisme avec les doctrines de la spiritualité religieuse.

Certes, pour qui s'attacherait à retracer, en son

1. Il y a analogie entre cette idée bergsonienne de la création de soi, qui devient plus avide et plus capable d'éternité, et l'idée nietzschéenne du « vouloir de l'éternité profonde » ; mais la transcendance bergsonienne a une signification personnaliste, et l'éternité bergsonienne un sens religieux.

développement historique, la pensée bergsonienne, l'idée religieuse n'y apparaîtrait que sur le tard. Distinguer de l'espace objectif la qualité subjective et la vie intérieure, attribuer à la durée pure du moi fondamental et à la maturation de l'acte une liberté essentielle, opposer au jeu du corps l'indépendance de la mémoire et dénoncer la méprise du parallélisme, expliquer l'effort intellectuel par le développement imagé d'un schéma unitaire, si tout cela constitue un immatérialisme fidèle, rien n'y saurait manifester l'immanence ou l'influence d'un principe qui ne fût point nature. Et, si l'on songe à la répugnance pour les raisons d'agir qui éclate dans les instants de crise de la liberté profonde, si l'on envisage en effet la décision libre comme pareille à la chute d'un fruit mûr, si l'on aperçoit dans le bouillonnement secret des passions antisociales comme une révélation de l'être, si l'on considère dans la perception pure l'esprit coïncidant avec la matière, si l'on ne voit dans l'effort intellectuel et la causalité qu'une adaptation dynamique d'images dont l'ajustement inhabituel apparaît comme pénible, cette impression s'accentuera peut-être d'un naturalisme dont on accusera même la brutalité[1]. Que maintenant l'on

1. Après l'apparition de l'*Essai sur les données immédiates.....*, M. Ravaisson, d'après ce que lui-même rappelait devant nous, demandait à M. Bergson, sans admettre la vraisemblance de l'interprétation, s'il fallait le classer, comme certains le firent avec éloge, parmi les adeptes d'un naturalisme brutal ; et l'on connaît, à ce sujet, l'article « scandaleux » de M. Jean Weber.

pénètre par l'intuition dans cette vie intérieure toute qualitative et dans cette durée pure et dans ce fond de liberté passionnelle, si l'on apprend que seule une intuition sensible, approfondie et élargie, est praticable à la pensée la plus adéquate au réel mouvant, et que cette pensée intuitive est étrangère à tout ce qui s'offre comme mystérieux[1], il semble que l'on soit décidément voué à la connaissance immédiate d'un devenir naturel et dont la signification n'a rien de la divine transcendance. Mais que la matière elle-même, qui d'abord s'était offerte comme quantité pure et immuable, entre maintenant dans l'évolution vitale, et que l'univers tout entier dure et se développe désormais qualitativement à la manière d'une conscience, si l'accroissement de l'être qui devient et le progrès de la vie et la genèse même de la résistance, si l'évolution toute entière en son exigence radicale impose enfin à la doctrine un principe immanent de création, cette supraconscience créatrice a beau se répandre en jaillissements multiples, elle est limitée sans doute en son efficace virtuelle[2], et sa causalité d'expression physique révèle encore une puissance de la nature[3].

1. Ces limitations se trouvent dans l'*Introduction à la métaphysique*, qui est de 1903, et même dans la *Perception du changement*, qui est de 1911.

2. Cette entrée du principe divin a lieu dans l'*Évolution créatrice* (chap. III), et l'on y trouve expressément ce doute sur l'infinité de sa richesse.

3. Cf. le jugement de M. Lachelier, et ses expressions mêmes, au sujet du naturalisme idéaliste (*Psychologie et métaphysique*, p. 146).

Mais que le principe divin n'apparaisse que sur le tard dans la formulation de la doctrine, si l'entrée dans le système qui évolue de ce principe de création radicale est en harmonie avec les formules antérieures, si l'évolution quasi-consciente de l'univers est comme une implication tacite de la philosophie de la durée, si la mémoire constitutive de l'existence immatérielle entraîne la définition de la matière elle-même comme mémoire détendue, si les oppositions ne furent que provisoires entre les termes qualitatifs et quantitatifs des antithèses apparentes, si ces oppositions réduites et qui abolissent en fait le principe de résistance ne servent donc qu'à manifester l'omniprésence diversement agissante du principe de création, ce retard dans la formulation du divin n'est qu'une marque nouvelle de la cohérence de la doctrine qui évolue et de la maturation prudente d'une idée viable, que son usage implicite et de longue date assure et éclaircit[1]. Et il reste vrai, sans doute, que la maturation de l'idée, au cours de l'évolution du système, comme celle de l'acte, au cours de l'évo-

1. « Les idées réellement viables, en philosophie », écrit M. Bergson dans sa *Notice sur M. Ravaisson-Mollien*, « sont celles qui ont été vécues d'abord par leur auteur, — vécues, c'est-à-dire appliquées par lui, tous les jours, à un travail qu'il aime, et modelées par lui, à la longue, sur cette technique particulière » (*Notice*..., p. 696). Et nous pensons également ici, à propos de cette maturation et de cet éclaircissement progressif de l'idée de Dieu, à ce que disait M. Bergson au sujet de la clarté acquise par les idées à l'usage (*Bulletin de la soc. française de philos.*, juin 1901, p. 44-46).

lution de la conscience et de l'univers, apparaît toujours précisément comme l'éclosion naturelle d'une existence progressive ; d'où il suit bien que la création elle-même, en son jaillissement génial et dans l'expansion du principe qu'elle exprime, demeure, en quelque sorte, le postulat réel de ce que certains adeptes « résistants » de la philosophie créationiste nommeront avec complaisance un « naturalisme cosmologique ».

Or ces « résistances », justement, et ces dénominations complaisantes ne sont-elles pas dialectiques encore ? A qui se place en dehors de l'univers pour le regarder croître, ou de la vie pour assister à son développement, ou de la conscience pour en suivre le flot, ou de l'œuvre pour en contempler la génération, ces montées originales dans l'existence apparaîtront toujours comme l'histoire, originale et progressive sans doute mais dépourvue de tout mystère intime, d'une fabrication naturelle. Et ceux-là qui insisteront le plus sur la nouveauté de ce qui est produit par de telles éclosions, parce qu'ils resteront au dehors de l'acte et demeureront étrangers à l'inquiétude qui l'inspire, s'ils affirment bien que l'acte est incommensurable avec les conditions qui le préparent et qu'il ne saurait s'épuiser en elles puisqu'en venant à l'être il complète ces conditions essentiellement, ne pourront qu'envisager cette adjonction imprévisible d'une condition *sine quâ non* comme le dernier terme exigé par une analyse exhaustive pour rendre possible la prévision, bref comme l'achève-

ment logique des raisons suffisantes[1]. Et c'est pourquoi un tel naturalisme, construit avec des *données* seulement, fussent-elles introduites au cours de la production efficace pour en produire l'efficacité, change à son tour l'action créatrice en *production* pure, et, confondant par une sorte de vue simultanée des phases réelles successives la rationalité inépuisable qui devient avec la rationalité finie qui se postule, transforme l'évolutionisme de la spiritualité en un monisme apparent et statique de l'intelligence matérialiste.

C'est donc enfin de l'intérieur même, et par l'intuition agissante, qu'il faut saisir et l'évolution réelle et les jaillissements sans fin de l'acte créateur. Et qu'une intuition personnelle, réalisée par l'effort d'une réflexion vigoureuse qui nous arrache à l'obsession spatiale, semble dérouler en notre vie profonde, à la manière encore d'une puissance de la nature, les inventions hétérogènes et irrationnelles d'une évolution toute sensible et purement intérieure et à soi-même immanente, nous n'irons pas chercher, en cette intuition ainsi bornée à son propre cours et presque détendue, le sens de l'évolution universelle, et comme l'intuition une et diverse de toutes les durées et de toutes les créations. Une forme de

1. Nous faisons allusion, dans cette critique, à l'interprétation décidément naturaliste de M. Pradines, dans ses *Principes de toute philosophie de l'action*. — Cf., à ce propos, l'étude de M. Philippe Borell sur cet ouvrage : *Une philosophie de l'action* (*Annales de philosophie chrétienne*, avril 1910).

la vie reployée sur elle-même, sans mémoire aucune de la Vie qu'elle incarne, sans désir d'une Vie qui la dépasse, sans effort conscient de l'effort total et de l'aspiration vers le Divin, n'est pas une route vivante ouverte à la conscience qui se libère et qui se hausse, mais une impasse morte et stagnante où la conscience s'égare et se noie. L'intuition close est celle de la matière qui se souvient dans le présent, non celle de l'esprit qui se souvient dans le passé, et que la mémoire ramassée des évolutions diversement rythmiques oriente vers le riche futur d'un univers mieux conscient. C'est pourquoi d'une intuition personnelle et contente de soi la vie spirituelle et religieuse ne saurait soi-même se contenter ; seule, une intuition, personnelle encore mais que dilate une dialectique vivante, parce qu'elle s'étendra, en son ralentissement ou son accélération, vers toutes les formes du devenir et tous les rythmes de l'être intérieurement et sympathiquement saisis en eux-mêmes mais en leur destinée totale et leur aspiration exaltatrice, sera capable de sentir, et dans les frissons de la matière et dans la torpeur rêveuse de la plante et dans la conscience acculée de l'animal et dans l'intelligence curieuse et avide de l'homme, le vouloir inlassable d'une supraconscience, dont l'action exaltante et jamais épuisée et toujours insatisfaite se réalise précisément dans la vie personnelle par cette inquiétude dialectique qui la dilate et l'enrichit sans fin. Qu'une telle action, toujours nouvelle, ne soit point nature, l'inquiétude même qui l'inspire et qui

se fait, pour ainsi dire, notre âme, en est la preuve : personnelle par l'intuition qui en nous la saisit, universelle par l'intuition qui en elle s'élargit, transcendante par l'intuition qui en elle se dépasse pour se créer meilleure, l'action créatrice et inlassable et supraconsciente est en nous et dans l'univers et en soi l'Action Divine.

Mais le naturalisme, défié et comme délogé par la création réelle et constante, n'est-il point réinstauré et déifié par cette intuition globale et mouvante du Divin immanent ? Le Dieu sensible qui s'évapore en jaillissements continus, et dont nulle intelligence ne peut arrêter le concept, n'est-il point englobé lui-même, par le vagabondage de son action panrythmique et de sa création qui ignore le présent, dans l'évolution sans terme de l'univers ? Et cette supraconscience qui se cherche et, mécontente, se renie pour se réaliser à nouveau, n'est-elle point une nature qui devient et qui se développe, plutôt qu'un Dieu souverain qui est et qui agit ? Et cette action qui se révèle dans l'inquiète dialectique de l'intuition élargie n'est-elle point l'élargissement dialectique de cette intuition personnelle et comme la dilatation pénible en images réajustées de ce schéma sensible de la nature ? Il semble qu'à ce doute notre réduction des antithèses apparentes ait déjà répondu, et qu'un monisme de l'action et un pragmatisme de la spiritualité ne puissent, en leurs formules vraiment rationnelles d'une évolution réellement créatrice, être tenus, sous prétexte qu'ils découvrent par l'im-

manence d'une intuition globale un acte créateur global et multiple, pour une philosophie naturaliste de l'immanence divine. N'est-ce point justement en cette dialectique de l'aspiration, par laquelle toutes les durées si diverses, comme traversées d'un élan qui les hausse, se dilatent elles-mêmes, conscientes de leur effort sous l'effort de notre conscience, et accélèrent leurs rythmes pour imiter génialement la tension divine des rythmes éternels, que se réalise intérieurement en nous, et par l'acte qui déifie notre insuffisance gémissante, l'Acte supérieur et réalisateur en soi de soi-même, que nous appelons la Vie Divine ? Que la supraconscience créatrice, en l'évolution réelle de l'univers qu'elle invente, soit bien, par la richesse indivise de sa plénitude, l'acteur immanent de cette histoire, en quoi la transcendance Divine se trouve-t-elle lésée par là, si l'acte réel de chaque durée n'est que l'effort plus ou moins efficace pour égaler les tendances éparses à l'indivise plénitude ? L'inquiétude infinie qui exalte l'action immanente est l'immanente affirmation de l'infinie transcendance. Puisque la résistance, qui semblait s'opposer à la création, n'est que la réalisation multiple, sur des plans divers, de la création sans limites, la Vie Divine, pressentie intérieurement par l'intuition qui s'exalte sans fin, est comme l'Acte infiniment ramassé du Devenir total, envisagé comme Acte indivis précisément et comme Liberté et comme Esprit, et qu'imitent, plus ou moins tendus mais toujours insatisfaits, les actes distincts qui sont.

dans le réel écoulement du devenir sans terme, la monnaie indéfinie de l'éternité spirituelle[1].

Serait-ce l'opposition surmontée entre l'intelligence et l'intuition qui engendrerait ici d'irréductibles répugnances ? Et parce qu'une dialectique de l'intelligence pure, qu'elle s'attache au mécanisme des causes ou au dynamisme des fins, est impuissante à déterminer par là le principe d'une évolution qui n'est justement ni déroulement mécanique du prévisible ni reconstruction artificielle du prévisible encore, — s'ensuit-il qu'une intuition élargie, assurée précisément par la dialectique d'une intelligence mobile et curieuse, ne puisse parvenir à l'évidence spirituelle d'une expérience rationnelle de l'Esprit Divin ? Bien plutôt, c'est ici souverainement, puisqu'il s'agit d'une conscience assurée et vraiment objective de la vie spirituelle, que se manifeste comme nécessaire l'abolition préalable des antithèses ; si la métaphysique et la science ne sont plus ennemies mais comme échangeables, si l'intelligence approfondie détermine l'intuition plus large, si la vie du corps et la pensée conceptuelle et verbale acheminent à la pensée vécue et à la vie de

1. Cette détermination comme « Acte du Devenir total » du Dieu qui, selon M. Bergson, « n'est rien de tout fait, mais Vie, Esprit et Liberté », ne signifie point que Dieu, pris en lui-même et précisément comme Esprit, ne soit que l'Acte du Devenir. Mais, de même que, dans le fait de la mémoire, le bergsonisme définit surtout l'esprit dans son rapport à la matière, ici également il définit surtout Dieu dans son rapport au devenir.

l'esprit, l'expérience intuitive du Divin est vraiment la démarche scientifique et intelligente d'une démonstration rationnelle ; et, ruinées par l'usage idolâtrique de la spéculation pure, les preuves de la souveraine transcendance sont rétablies par l'inquiétude immanente de l'action. Principe universel de création efficace et principe universel de dépassement des créations atteintes, supraconscience créatrice sans terme des consciences et supraconscience que poursuivent sans terme les consciences, Dieu est donc librement inventé dans la dialectique de l'intuition, et comme efficience du devenir qui se crée et comme orientation du devenir qui se dépasse. Et, si la critique kantienne, abattant la métaphysique du Réel par méconnaissance de la réalité du devenir, a pu détruire dialectiquement dans la preuve ontologique le germe des autres preuves, une métaphysique qui réalise intuitivement le devenir rétablira dialectiquement les autres preuves dans l'évidence première de la preuve ontologique, puisque la réalité transcendante et comme dialectique de l'Action Divine est impliquée, comme elle y est reproduite, dans l'acte mobile et immanent de l'intuition personnelle intellectualisée[1]. Resterait, à vrai

1. On rapprochera ici à nouveau la pensée de M. Bergson de la pensée de M. Maurice Blondel. Dans l'une comme dans l'autre, on verra la dialectique de la connaissance pure infirmée par l'idolâtrie de l'intelligence et par l'inquiétude agissante, et la connaissance du réel restaurée dans le Divin par la dialectique inquiète de l'action. En toutes deux également on verra l'intelligence dialectique

dire, le caractère affirmé de l'intuition réelle comme sensible, qui pourrait susciter les répugnances religieuses, si la nature spirituelle de la supraconscience divine devait être altérée par cette affirmation. Mais le bergsonisme veut seulement par là et restituer au sensible qui devient la réalité et opposer, dès lors, l'intuition du réel à l'intuition intellectuelle pure, dont la chimère, démontrée par Kant, devait rendre le réel inconnaissable[1]. La Vie Divine, en son acte supraconscient, n'est donc point amoindrie par l'intuition qui la révèle et qui, naturelle et même sensible en tant qu'elle est l'acte réalisateur de notre devenir, manifeste et imite, en tant qu'elle est création radicale, ce qui doit être, en soi, l'intuition créatrice et suprasensible de la radicale et Divine Transcendance. Par là s'explique enfin l'apparente infirmité du principe de création, dont la puissance n'était point sans limites. Infraconscience et conscience développent un effort qui se renie lui-même parce que, voulant plus que leur vouloir efficace, elles épuisent pourtant dans cette efficace l'acte créateur qui devait les surmonter. Mais si, domp-

rétablie dans ses droits, dès l'instant qu'elle met sa mobilité curieuse au service de l'action intuitive. Sans doute, nous ne prétendons pas forcer le rapprochement et imposer à M. Bergson des conclusions religieuses positives qu'il n'avouerait pas, ou lui attribuer une *alternative*, qui ne cadrerait pas avec sa propre dialectique.

1. Ce qui nous autorise décidément à cette interprétation de l'intuition sensible bergsonienne, c'est la distinction que fait expressément M. Bergson, dans l'*Introduction à la métaphysique*, entre une intuition *infra-intellectuelle* et une intuition *supra-intellectuelle*.

tant la résistance immanente, qui n'est autre chose, pour une intuition globale, que la gradation même des puissances et des rythmes, la conscience égale l'effort de son vouloir inépuisable en se créant personne créatrice de soi, les limites de la création sont abolies désormais par l'inépuisable vouloir qui inspire cet effort. Ainsi l'intuition personnelle nous découvre tout ensemble, par sa vivante dialectique, et l'impuissance qu'elle dépasse et la puissance grâce à qui elle se dépasse ; et cette révélation intérieure de l'Esprit qui la fait esprit implique donc la création sans fin par soi-même de la supraconscience divine et créatrice, qui abolit ainsi elle-même les limites de sa puissance et immole dès le principe, par une réduction réelle des logiques antithèses, la résistance à la création.

VI

Ainsi se trouve résolu, nous semble-t-il, le problème de l'affinité entre la philosophie bergsonienne et les doctrines religieuses. Et, si nous avons pu le résoudre, c'est en raison précisément de la confrontation préalable du bergsonisme avec les autres doctrines. Car c'est pour une même raison que la pensée bergsonienne nous est apparue comme une doctrine religieuse de la transcendance, comme une doctrine moniste de l'intuition, comme une doctrine évolutioniste du devenir, comme une doctrine pragmatiste de la spiritualité, comme une doctrine rationaliste

de l'action créatrice. Et si, dans cette comparaison avec les doctrines différentes, nous avons été servis par la réduction préalable des antithèses dialectiques, cette confrontation, à son tour, nous a confirmé, par les contradictions qu'elle dévoilait dans les doctrines adverses, l'inexistence foncière dans le bergsonisme des contradictions qu'on lui objecte. Mais, que ce soit dans la discussion directe des antithèses, dans la démonstration de l'unité radicale, ou dans la mise en rapport avec les doctrines, ce qui nous a guidés constamment dans cette étude, c'est la claire vision de l'expérience personnelle et globale par où les doctrines sont jugées, l'unité éprouvée, les antithèses abolies ; bref, c'est l'évidence spirituelle, et d'évidence créatrice, de l'intuition bergsonienne.

TABLE DES MATIÈRES

Bibliographie. v

Chapitre premier.

Les antithèses du bergsonisme. 1

Chapitre II.

La durée et la vie. 39

Chapitre III.

L'unité radicale du devenir. 69

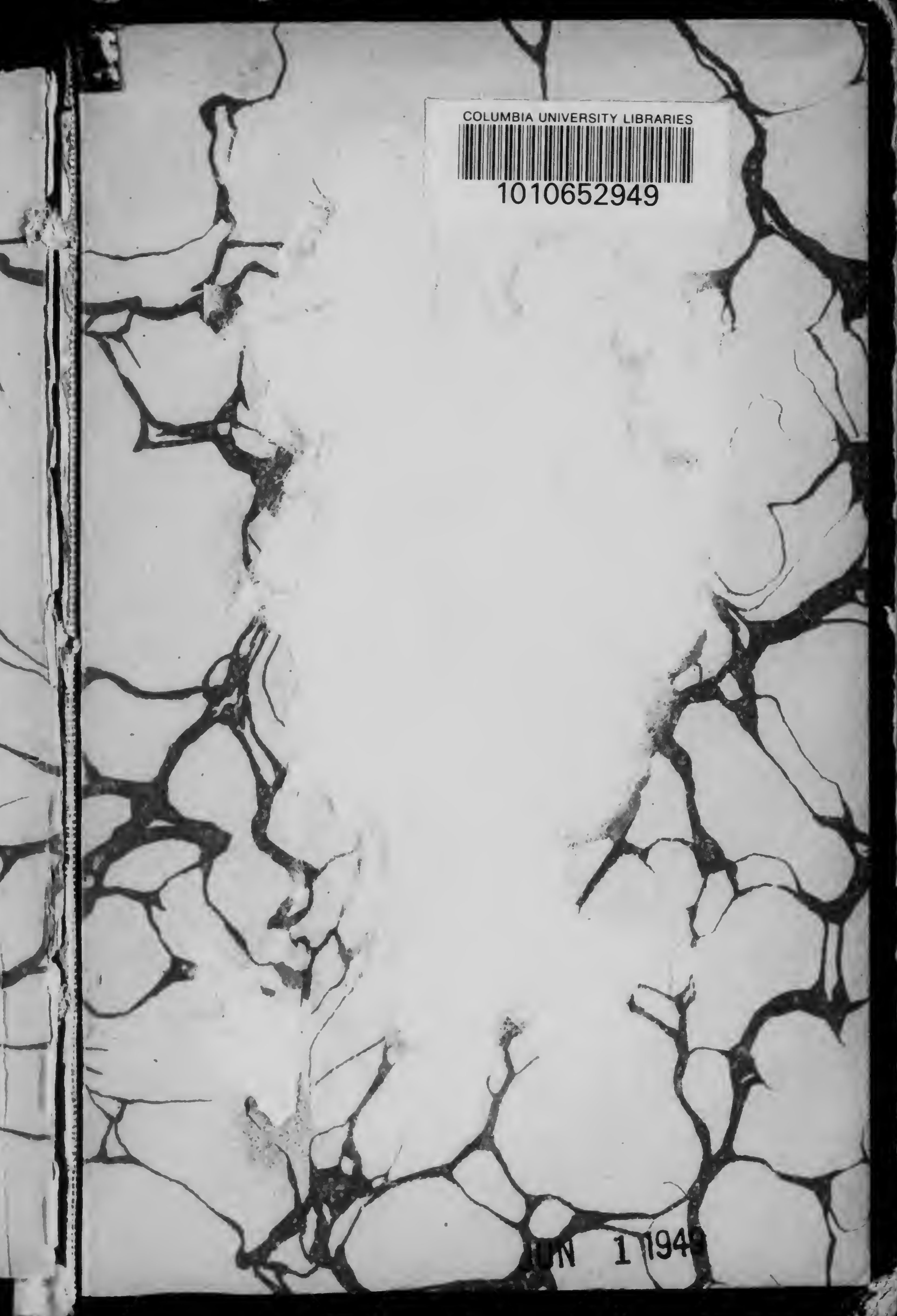
Chapitre IV.

La réduction des antithèses. 91

Chapitre V.

Le bergsonisme et les doctrines. 116

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.


COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010652949
JUN 1 1949

